
حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وفي عنه ١١٧٥

٨٦٤



٨٥٤

يا معين يليك الاستعانة على التتميم وبك نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس للكمال معلق الصور بالمواد ومؤلف النسب بين الاعداد ومحرك الفلك لا من المركز واليه بل عليه ومكون الكائنات من تغاير الامهات له المجد والبقاء في البدو والرجعى ومنه الجود والعطاء في الآخرة والاولى وكلمته ان يصلي على اشرف من نفس باعباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد وآله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء ومنهم الحمد والدعاء **وبعد** فيقول الفقير الى الله محمد بن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفي عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول اليقينية على انه اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية بتعيين القواعد اليقينية اذ هي نفس ما تشتاق اليه النفوس الانسانية وتنقشع بها الهيولانية وبها يصير الانسان فائقا على الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير منحبس في سجن الحدثان وظلمات العمى والجهالة فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان بتبيينها كثير التوجه من اوائل الريعان الى تعيينها حتى ظهر لي منها ما تقدمني من علماء الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سمحت به قريحتي القريحة اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وجادت به فكرتي الجريحة حين الشغل بمباحثها من النقض والابرام اوراقا متشتتة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف في الجمع والتأليف لتشتت الحال وتفرق البال وعدم مساعدة

الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما اكثر التماس بعض المترددين الي المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم واستنبطته من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدس او الهمت الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت فيه اجابة لملتمسه واقامة لمقتبسه مجتهدا في كشف المطالب والمعاني جاهدا في توضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة المجادلين الذين يجمدون على ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلة ووسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار لا تكاد توجد في مطالب الكتب الكبار ودقائق اسرار لا يشير اليها الحكماء في الاعصار والمسؤل ممن تجنب بجانب العزيزة من الجوهرة والاعتساف ان يصحح مواقع الخطاء والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهارة والتفطن الفائق مع الامعان والفحص اللائق ولنبتدئ قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود **فاعلم ان الحكمة** صناعة نظرية تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة

من المعارف الالهية والجلايا القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بحيث
وايضا فان ما يستكمل به النظرية اشرف مما يستكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها هي الجنبة العالية
من النفس وهذه هي الجنبة السافلة ولذلك يقدم الاولى بسواء انها بخلاف الثانية فانها تنزل عنها بالكلية
والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية عن الخليل صلوات الله
على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين المراد من الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله
والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى على نبينا وعليه السلام فاستمع لما يوحى
انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني قوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال
القوة العملية وقوله تعالى حكاية عن عيسى قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت
ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال العملية
وقال الله تعالى خطابا للحبيب صلوات الله عليه واله فاعلم انه لا اله الا الله اشارة الى كمال القوة النظرية
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية وقوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ايضا
وقع اشارة الى كمال هاتين القوتين فنقول نظرا الى الوحي وبيان الحكمتين كمال الانسان محصور في العلم
والعمل وبهما يحصل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم انا قسمنا الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا
وسمي العلم المتعلق به الحكمة النظرية التي غايتها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري
والتصديقي بامور ليست يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل بحصول العقل بالفعل
والى ما يتعلق باعمالنا وسمي العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد
ما يستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري والتصديقي بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث
هو كذلك ثم قسم الحكمة النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي وجودها
العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد

والكثير

والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شي منها المواد الجسمانية فلا يكون على
سبيل الافتقار والوجوب ويسمى هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود
المسمى بالفلسفة الاولى لتشبه بالاشياء علما وعملا وما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه
اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه على سائر العلوم مرتبة ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى
باثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو
ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان الوهم يجردها تجريدا ما لا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة
واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكرية والمخروطية
والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى
لان النفس ترتاض به من حيث تنتقل عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهي
واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما
متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل
اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور
مادية لا يتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا يستغنى في فرض وجودها عن التغير وخصوص الاستعداد لا
مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والفطوسة الا في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم
الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث ان له مبدا حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد ذكر الشيخ
الالهي صاحب الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام
الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوجد بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا
فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى المادة من حيث هو وفضله لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات
ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلى هذا فارق الحساب الهندسة

بما ذكرنا يوجب بناءً على التقسيم المشهور دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم
الاعلى المخالطة بالكلية خرج عنه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد دخل موضوع الحساب
فيه فاتم التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس
الوجود فالاول العلم الاعلى والثاني ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فهمه وتقرره صلوح مادة
متخصصة لاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة لا يلزم منها دخول
الحساب في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات
فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسانية لا يخ اما ان يختص بشخص واحد فقط
او لا فالاول هي الحكمة التي بها يكون الانسان معيشة الدنيوية فاضلة وحيوة الاخروية كاملة ويسمى علم
الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة يتم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون
بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني مدنية ومن جعلها رباعية جعل القسم الثالث
قسمين لان المدنية ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول
علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد
القسمين في الاخر عند من ثلث القسمة ولافلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق
بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسة الملك وقد صنف
المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا
فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام الحكمة الاصلية والقوم ادخلوا
المنطق في الحكمة وجعلوه من اقسام النظرية كما فعل الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات
العينية خرج منها العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة
هناك ليست موضوعات بل محمولات تثبت للاشياء فلا يخ من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها

مشتقات

عدم

مشتقا دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن بما هو ممكن والامكان
كما نص عليه الشيخ في الشفاء وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي تقديم
الاول لكونه علما آليا وتاخير الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات وداب التعليم التدرج من المحسوسات
الى المعقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل اعرض المصنف عن
الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث عنها في
الهيئة ومن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد تضمنتها وطرحها على اكمل وجه
واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور التي يبتنى عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة
الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور
والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما توجد في
الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بالة الوهم ولها معاونة
شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي
يبتنى عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي
والخلقي على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي
يطلع به الانسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخير والجود نقص
عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من
الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل فتمايل الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم و
الحق ان الحكم بالجزم بفضيلة احدهما مطلقا على الاخر غير سديد بل كل واحد افضل من جهة
اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبداء للحركة والسكون وهو امر جوهري والرياضي
يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي الثاني

فكل

ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكيفية ولواحقها معلولة تابعة للقوى
الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان
ومعطي اللم افضل من معطي الان والرابع هو ما ذكر من ان الطبيعي موضوعه امور حقيقية واقعة في
الاعيان والحساب والهندسة اكثرهما مبني على التوهم والامر المتحقق الذي له وجود في نفسه
اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضائل (وهي)
السعادة الباقية وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدا الاعلى وتوحيده (ونعته)
والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن سائر العلوم فالعلم المشتمل على
معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجوه اخر منها انه اقرب الى (الامور)
المجردة عن المواد بالكلية فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية (والفسحة)
هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى
والطف والذ واتم من الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهينه
العددية او الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي
جميعا هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونهما وراء مدركات الحواس بالكلية واستعلائها
عن احاطتها بوهلة واما الاخر فلتغير حال العنصر وخفاء حال المعشوق بالاغشية الجسمانية على
العقل لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى احصاء فضائل ذلك العلم وما فيه من
العجايب والغرايب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكر شيخ الاشراق من انه
كان في الزمان القديم عمر شان الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدلاله
بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له
ذلك لمجيء الواقعة التي تتلى فيما علة لتاخير النظر اني كنت مشتغلا بافضل العلوم

قوله الى تطويل بالغ
عبارة النسخة الالهية
الى افشاء الاسرار
يجب ان يسكت
عنها هـ

واشرف

واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم اتفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا
لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا
اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادي والابحاث المتعلقة بها
ولا شك في افضلية هذه العلوم على الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان
كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خساسته بل هو علم عقلي شريف للخيال فيه
معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم
فلاجرم كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم وتتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق
ولنقتصر وفاقا لمن سبقنا على شرح ما سوى المنطق وهو القسمان الاخران من هذا
الكتاب مستعينين بفيض الحق وملهم الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات** التي هي احد اقسام
الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على نوع التغير وعرفوه بانه
جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر الذي
فيه صح
صيروه جنسا ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان هذا المعنى
جنسا كان فصله المقسم مقوما لحقيقته ومقررا لماهيته من حيث هي بيان ذلك
ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو لانه خاصة الجنس كان (الجنس)
عرض عام له بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار
بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود
مع عدم قيد عدمي هو سلب الموضوع كان فصله الذي يحصل وجوده يقوم ماهيته اذ ماهيته (الوجود)
لا غير وايضا يلزم من انعدام شيء من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها
واجبة الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اولا وايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح لان يكون عنوانا

لحقيقته الجنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما في الحواشي
الفخرية ولما كان كل من علم ان شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع
الجوهرية فان العلم هو المكتسب صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض
بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات مع ان ماهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه
لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت
ماهية موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء حين
في العقل او في الاعيان وليس انه اذا كان في العقل فقد بطل ان يكون ماهيته في الاعيان ليست في موضوع
بل المعقول من الجوهر جوهر لا لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور اي ماهية اذا وجدت في الخارج
يكون لا في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جاذبا
للحديد اذا صادف الحديد ففي قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف فحمل
الجوهر بهذا المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذاتيتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات مع
انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع
عليها فلا محالة يكون بسبب لان حقائقها امكانية لا تكون موجودة الا بسبب واذا لم يكن حمل
الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بسبب لا كحمل الجنس
الذي لا يعلل فلم يصر باضافة معنى يلحق اليه جنسا للشيء والا لصار باضافة معنى يحتاج اليه
وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد
علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني كما ان الجوهر الذي هو
يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع نفس
جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين مقولات

العرض

العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقهما بالذات على شيء فمفهوم العرض مما يعرض لجميع
المقولات في الذهن ولا شيء منها في الخارج واما ما اورد من انه على تقدير كون الصورة العقلية
جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا او كيفا فيندرج تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة
عليها فندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان
كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى جنس من عوالي الاجناس كما ان الجوهر
بالمعنى المحقق له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء
في شيء من الظروف وهكذا قياس باقي المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا
للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في
معنى العرض فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت
مقولتين هذا تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر
جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن وله محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد تزول عنه صور
الجواهر وتعود اليه يكون بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع
كالمغناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في موضع خارج
الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها
عن موضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي
الكلي الطبيعي اي الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني
وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع
اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمغناطيس

انما يكون باعتبار ان تميزه تقتضي جذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجدناها
لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية حديد نجد بدله بل نعلم انه ليس بمختلف
الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه جوهر من شانه جذب الحديد
فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب
مميتهما وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم التي لا تدخل في ماهية الملزومات حتى يلزم
ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلابد من اندراجها
تحت شيء من بواقي المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي
قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج
فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى
حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها
ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفا
هذا والموضوع لكل شيء على ما نقل اليه محصل كلام المحصلين من الشائين هو الذي اذا قيس — تحقيق الموضوع ه
الى ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث تميزه فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية
الشخصية لم تكن موضوعها بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث مميتها لكونه مع
بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد بالامكان
في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وهو لا يغني عن قيد — قيد الامكان في تعريف الجسم وقيد الفرض ه
الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقد ما ليس المراد منه الفرض التقديري ليختل طرده با
لجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات وقال الامام الرازي المحال
من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي لئلا يخرج ما يكون الابعاد

حاصلة

حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب
كما في الاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل انتهى اقول الحق الحقيق ان الجسم بما هو جسم
لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث
التناهي وحيثية التناهي ليست بعينها هي حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في
ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان في جسمية الكرة كما صرح
به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة المحور وخطوطه وكذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده
السطحية والخطية لانها متاخرة عن جسمية تميته الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة تميته صالح لان
ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة
في الرسم او الماخوذة في الحد هي الابعاد المتقاطعة المفروضة في ثخن الجسم لا الابعاد السطحية
الاطرافية التي تكون في المكعبات وامثالها كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين
متلاقيين على خط واحد من سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلهما من قيد الجوهر لانا نقول لا فعل هنا لكن ينبغي
ان يؤخذ في التعريف بعد ما فنكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه
بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهري واما ايضا لاتمام الحد واما اشعار بان المعتبر في الجسم قبوله
للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب
المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل
في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول
الجسمية فيها لان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد
لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق
الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا القابل للابعاد

بانه منقوض بالهيولى الاولى لانه يصدق عليها انها قابل للفرض الابعاد الثلثة م

الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما فى الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على
تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق
الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع
الفعلية وهو من خصايص الهيولى لا المعنى الثانى وتوهم الابعاد وفرضها فى الجسم لا يتوقف
على الهيولى بل حدوث الابعاد فى الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر فى تحديد الجسم
هو فرض الابعاد لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الحاصلة فيه
فى الخارج واعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت لها فى الخارج والتعريف بالامور
العدمية ان جاز فانما يجوز فى الماهيات البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه
تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا لتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون
فى الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول فى حد المتصل انه الذى يمكن ان يفرض فيه
اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة وفى حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم فى حد
الانسان الحيوان المدرك للكليات وفى حد الهيولى الجوهر المستعد فقد يعبر بهذه الامور العدمية ويكنى بها
عن مباديها التى هى الفصول الحقيقية فليكن القبول او الصحة او الامكان المذكور فى تحديد الجسم
ايضا من هذا القبيل وهو مرتب على ثلثة فنون لاختصاص الجسم الطبيعى فى الفلكى والعنصرى
فالبحث عنه اما على وجه يعم قسميه او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم
لكونها مبادى للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوع الفن الثانى لتقدمه طبعا
واكثر من موضوع الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا وشرفا
اولى من خلافه الفن الاول فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعى وسمع الكيان لكنه
اول ما يسمع فى الطبيعيات ويلاحظ سماعه فى سائرها وهو يشتمل على عشرة فصول فصل

فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتالف من اجسام او مركب يتالف من اجسام متشابهة
كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما
اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق والى كل واحد منها ذاهب وذهب المصنف وفاقا
لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الثلثة
وهو انما يتاتى بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذى يقال له
للجوهر الفرد كما صدر الفصل به وفى التعبير عنه بالجزء الذى لا يتجزى ايماء الى ان المقصود فى هذا
الفصل نفى تركب الجسم منه لا ابطاله فى نفسه كما فى الحواشى القطرية ولما كانت مسئلة ابطال
الجزء من مبادى مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التى ذكرها المص لتحقيق ماهية
الجسم الذى هو موضوع العلم الطبيعى وجب ايرادها فى صدر هذا الفن واما انها من اى علم تكون ففيه
صعوبة ومن جعلها من الطبيعى قال بان الجسم جوهر ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية
فان ابطال الجزء فى قبول الجسم انقسامات لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان
يكون اما عين موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين فى المنطق وموضوع هذه
المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات فى نفس الامر والجوهر الفرد بخلاف ذلك
وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكن
يرد عليه شئ اخر وهو ان الاتصال لما كان مبدا لفصل الجسم الطبيعى على ما ذهب اليه المحققون وهو بيان قبول
الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يقوم عنه يجب ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها
فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهى لا يكون من مسائل الفن الطبيعى بل انما يكون من
مباحث العلم الالهى فمسئلة الجزء على اى تقدير يجب ان تذكر فى اوايل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على
انها من المطالب فيها اللهم الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركة

وقوله وانما الدور وقد اورد المص على ابطال تركب الجسم عن الاجزاء التي لا يتجزى دليلين احدهما قوله
لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخ اما ان يكون الوسط مانعا لكل من الطرفين من تلاقيه
الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد
الجوهرين كلا او بعضا في الوضع والاشارة مح والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة وتداخل الوسط
في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول
يلزم ان لا يفيد التاليف حجما اصلا وايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت
كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم واعترض
ههنا بان ما به الملاقاة هو الطرف الخارج منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام
واجيب عنه بان محل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما
ورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم
فذلك بط اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا
كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان ينفرض فيه شيء دون شيء والا يجوز
ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسبب المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة لينفرض فيه شيء دون شيء
والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون موضعا لاحد الطرفين من كل كيف والحلول السرياني اذا لم يتجز فيه
متحلم يتجز فيه لان تجزيه ايضا ممتد فلا يكون بعض من المحل مختصا بحلية احد الطرفين وبعض اخر
بحلية الطرف الاخر واذا كان حال المتحرك من عدم الامتياز كحال ما فرض غير ممتد بطريق اولى
فالاولى في الجواب التحقيق مغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دون شيء بداهة
والمنع ههنا مكابرة والثاني من الدليلين قوله لانا لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي

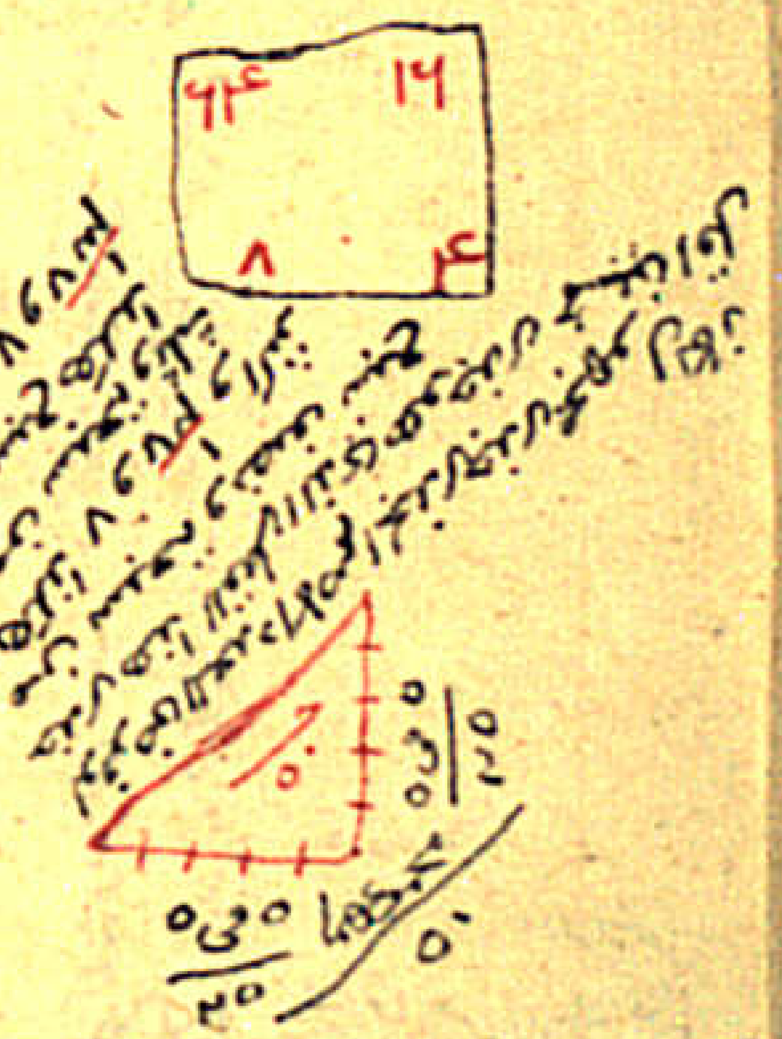
واحدا

واحدا منهما فقط او مجموعهما بالاسر او من كل واحد منهما شيئا والاول مح والا لم يكن على الملتقى فتعين
احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام وفي الحواشي الفخرية ان الاحتمالات ههنا تنتهي الى عشرة اشار
بعض الشراح الى بعضها وتركت البواقي اعتمادا عليك باستنباط الجميع او بالمراجعة اليها ان شئت واعلم
ان لاصحاب اتصال الجسم حججا قوية على اثباته سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها حجتين خفيفتي
المؤنة حيث لا يبتنى شيء منهما على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء او شيء اخر
ولا باس بان نذكر بعضا منها تشحيذا للاذهان الناظرين وتحريكا للخواطر المتفكرين خصوصا ما يبتنى
منها على الاصول الهندسية فالاولى انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاوية وفرضنا كل واحد من الضلعين
المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية
فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب
بل التحقيق انه ليس لكسر مجردا او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون للعدد الاصم الجذر جذر في الواقع
فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة جزء في الواقع برهان ذلك انه يستفاد
من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد القسمين في الاخر اذا تمهد
هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه
البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل
كسور ستة من نوع كسر الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل
منهما عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجرد الكسر واضح فانه يبطل
الجزء مبتنى على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء ينكرونه بل يقولون ان البصر
يخطئ في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانما هي اشكال مضرسة بحسب الواقع كما نقل
عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ

[illegible]

جذر المائتين اكثر
من اربعة عشر وثمن
واقل من اربعة عشر
وسبع على ما ظن انه
يكون لها جذر
والحق عدمه كما قال
الشارح

في طبيعيات الشفا من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف
بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع
ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير صارت ضعفا لما تبين في الاصول من ان
نسبة المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد
لم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناها هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى الضلع من النسب التي
تختص بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما
باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث تنتهي الى الواحد العاد للجميع فتحقق
النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة انا اذا وصلنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية
قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جزءنا
طرف الوتر من احد الجانبين جزء واحد وجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا
لصار احد الضلعين ستة اجزاء والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالحقيقة جذر
خمسين فثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان الوتر اكثر
من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار والخامسة ان اقليدس برهن في عاشرة
او الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدة لزم انقسام الجزء
الوسطاني والسادسة انه بين في ثانية كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب
مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد
قسميه اثنين والاخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان
يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لك برهان بعض هذه الاشكال
على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل

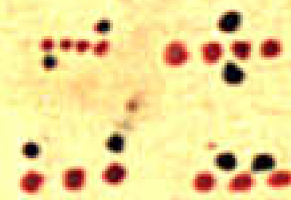


لاثبات

مذهب

لاثبات الدائرة على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار
طرفه الاخر حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل
من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة
الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكره محض توهم لا يفيد امكان المفروض
فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على
الوجه الموصوف لتاديها الى الكح وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة
والكرة واشباههما بطريق الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه في
من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقا
اخرى لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ في الشفا والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق مبناه
على اثبات الطبيعة للاجسام وان مقتضاها في البسائط من الاشكال ليس الا الاستدارة لتشابهها
بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والمفرطحة ان يكون فيها اختلاف
امتداد عن المركز وتعدد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا ثم اثبت وجود الدائرة
بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل الكل
مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من نوع موضع حتى اذا انطبق فانحط مستقيم على نقطة تفرض وسطا
وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان الطول ثم اذا انطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض
من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يسويه بل يزيد عليه فهو ينقص
عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فلتدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا
ذهب الانفراج الغير المتناهية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا على مذهبهم انتهى كلامه

ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المربعات
حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط اربعة ذات اجزاء كان يكون
قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجزء ساواهما وهو مح بالحادة ولا اقل ونقسا
ومن جهة الحركات كما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحت طرفها الاخر وكلاهما
فوق طرف في ثلثة اجزاء فانهما يلتقيا على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذاة كقولهم
انه من المعلوم ان للشمس شعاعا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل
اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا كان مسامتة الشمس دائرة مساوية لمدارها
على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح اجزاؤه لا يتجزى كان الوجه الذي يحاذينا ذا قرائه غير الوجه
الاخر الذي لا نحاذيه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت
احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر ومبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة على انه
الجسم ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما
في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية
غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه
التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل ان ليس
لاحدهما اقسام ما لم ينقسم ولذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام
التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين فهذا
المقلدين ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية يعني نصفه ونصف نصفه وهكذا
لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة



فمدفوع

فمدفوع بانه قيل من انه اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى
بعض متناه اخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض مرات
غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة
من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء بما يبطلها
برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها مترتبة على ما صورة واضعف الادلة الدالة على
ابطال الجزء ما يبتني على اشكال غير المضلع المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجوهها
في قوة انفصال الجسم كبعض الوجوه التي ذكرها المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي
الساقين [redacted] عدة اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتناقص
الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر وكما في الحواشي الفخرية من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم
لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط
متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني قطر المحدد واحد جانبيه خط اب
والاخر جد فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط اد كان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين
مع انه مار بثلاثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط قال المحشي
اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفاء حيث استدل على بطلان
التركيب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا لضلعه وانه مح ثم نقل عنهما
وجها اخر على نفي الجزء والعجب ان بحث الجزء غير مذكور في الهيات الشفاء رأسا فضلا عن ذلك الدليل وغيره وما
برهنه في كتب الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرضنا سطحا مثالفا من اربعة خطوط جوهرية كل منها
تركب من اربعة اجزاء لئلا يلزم مساواة القطر للضلع بمثل ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن

وقوع خط جوهري قطر مربع سطحي الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا واعلم ان
النظام المعتزلي وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة والفعل
فيأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل
على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم
اجزاؤه لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها احاد متناهية امكن ان تتركب فيحصل منها
حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة في الوضع ثم بتعميم تناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء
ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام وحجمه الى حجمها اذ يجب ان ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن
اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي
وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يجب كليا ان يكون نسبة
المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر
مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم
الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد
مثله في الاحاد اولان نسبتهما عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد الزاوية
في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة
ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان بحثا
على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد ما صدر المعترض وعن الثاني بانه لما كان

الجسمان

الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون
النسبة بينهما عددية فلا يكون صما فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات
الغير المنقسمة كانت منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الواحد
في احديهما ذات وضع وفي الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة
اتفقت لهم بانه يجب مع كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان
غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز اخر وانتقال جزء عن حيز الى
حيز فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم
ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل
الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي الاجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة
البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطيء يسكن في بعض ازمنة
حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين
بالطفرة والتفكيك وغاية هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا لان السريع اذا قطع
جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم عدم التفاوت
او الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى وتعللوا بلطافة ازمنة
التفكك في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بهما الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة
زمان التفكك والسكون الى زمان اللصوق والحركة كنسبة فضل اجزاء دائرة الطوق على
اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القلب او كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء
يلزم ان يكون زمان اللصوق والحركة الطف بكثير من زمان التفكك والسكون بحكم الاربعة

المتناسبة فينبغي ان لا يحترز بالموصوف والحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه
ثم اعلم انه في اصل اتصال الجسم وقبوله لانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة
الخردلة للجبل وكون كل منهما غير متناهي المقدار ومنها لزوم تفتيت وجه الارض مع تخيير ما يخفى
وهنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى
قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان
الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة
بلا نهاية توهما وفرضا لا وجودا او فصلا ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة
فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك السريع الحركة جدا بطيئها جدا اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد
وكان الابطاء اسبق بيانه اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة
ثم اذا قطع كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة
اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته بفرد ما اتى من افراد ما فيه
الحركة في الخارج قطعا كما سيحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحركان بحسب الخارج بالوصول الى
حد من حدود المسافة ولا بحد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا دحرجت
الكرة على بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه
تشافع النقط وتركب الخط منها وقد دفع بان بقاء مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات والسكون
وان كانت بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء وفي كل
آن من الآنات وان كان تماسهما بنقطة ولكن الآنات كالنقط وجودها بالوهم والفرض
لا بالفعل والقطع فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة
على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كالتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجرام

من البطيء الاول ووصل الى نقطة اخرى اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطيء بعدا اصغر

والابعاد

والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى والتحصيل ان الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة
من الخط واما ما وقع في الحواشي الخضرية لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة
وهي تدريجية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق
على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق اول فلم
يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل تنعدم نقطة وتحقق
نقطة اخرى وكذا الحكم في منع تتالي الآنات فكلاهما ممنوع ليس بشيء اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف
منه بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتجه السؤال بانه كيف يكون الحال
في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ا بينهما تلاق ام بينهما تفارق والتفارق بين البطلان
وان شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل لا ترتفع عن السطح الا بعائق فرضناه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستقيم والمستدير
وان كان بنقطة والتلاقي النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام بين ان وقعت فيه الملاقاة
الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها من راس والكل مح وكذا القول بتجاور الآنات
كما زعم المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلانه
تجاور النقاط واجتماعها في الزمان متجاورة يكفي للاستحالة وان لم يكن اجتماعها في آن
واحد فلذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه
محمد الشهرستاني ولا سيما في حسب ما يقام عليه البرهان من ان المتجدد بحسب الزمان من الحوادث وغيرها
مجتمعة في وعاء الدهر المحيط بالزمان وما هو معدود فيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة
في الواقع على نعت التجاور وكذا التجاور للآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته والانطباق
على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا

فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتشابهة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الاخر ايضا
مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذا حكم ما يطابقه من الزمان
والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات ان كان متناهيا متعينا بالوقوف
فتنقف القسمة وان كان غير متناه فوجه ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس شيئا
متعينا بالوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللاتناهي اللايقفي لا باللاتناهي الكمي
فهنالك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء او ما في حكمه
واجيب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيه حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والانتهاء
ومنها شبه يتوقف انحلالها على تحقيق ماهية الحركة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر منقشا
كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه من المسافة وكون
الزمان مركبا من الانات لكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله عما مضى وما سيأتي لعدمهما
وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا انعدم وجد آن اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وايجاب حركة
النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط تتالي الحيات غير منقسمة واقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي
الانات المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكذا حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول كما
للانطباق واللامحاذاة وكونه للحركة لا اول لحدوثها العدم حدوثها في آن هو المبدء وفي آن آخر
بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء وعدم التفاوت في شيء من الحركتين سرعة وبطوءا اذا
اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايكون كل منهما مساويا
للاخر ومنها اشكال طفرة الزاوية وهو من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة
بين الدائرة والخط المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين
كما برهن عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا منطبقا

على ذلك

على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاتى قد
تحرك تحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا
هو الطفرة بعينها وبوجه اخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل
حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فمن تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه
يصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قائمة لازدياد ما هو ازيد مما نقصت به عن القائمة
عليها وبوجه اخر الزاوية التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر و
المحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات
نقطة التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط
من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلناه اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مما
كان اولا فمن دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط تصير قائمة كما لا يخفى وقد
استصعب الاذكيا حل هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير سديدة
وذكر الاستاد سيد الحكما وسند العلما ما يشفي العليل ويروي الغليل من وجهين وجيهين تركنا
احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من كتبه
دام افضاله واوردنا الاخر وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح
واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط
دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة
الضلعين وكذا العكس فانه اذا انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما
فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق المستقيم على المستدير
فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة

وقد حقق هذا المبحث المحقق الدواني في حاشيته وبعلم [illegible] الحواشي

اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين
بالماهية النوعية وشئ من افراد احد المقادير المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار
الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شئ من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح بالحركة
لا يبلغ في شئ من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحركت ضلعه
وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد والمتوسطة في القدر بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع
وهي التي يكون واقعة في مسافة تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شئ من افراد النوع الاخر فلا يكون تلك الافراد
واقعة في مسافة تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول الاربعة وكذا الانقصية يقع
لاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين هي مقدارين يوجد لهما عاد
مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بانه احدهما من الاخر بان يقع هذا المقدار من ذلك المقدار
ثلثه او ربعه او جزء من الف جزء منه الى غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما
مشتملا على الاخر مع شئ زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يعد لواحد منهما اي هو من صاحبيه التباين
عددية وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع واحد بل قد يتحقق بين مقدارين
مختلفين ماهية ولهذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين
مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس
لقائل ان يقول اذا اتصفت كل واحدة من متفقتي الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد او انقص
من الاخرى فلابد وان يكون بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد
الشيئين مشتملا على مثل الاخر وشئ يزيد به عليه لانا نقول قطعا انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم من الاعظم
بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا دحرجة واحدة من الدائرة تحركت بحركة انقرها الى ان يبلغ نصف
الدور فتصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان يصير في الوصول الى شئ من حدود

الحركة مساوية له فاعرفه فانه دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
المحدثون من ان بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست تحديباتها
على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس على
ان بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية
دون المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق والتجانس يكون المراد منها
العددية فقط دون الصمية **فصل** في اثبات الهيولى اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال
ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في
ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولانية ومعناها اي امر يقبل الانفصال والاتصال الذين يطرءان
في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية
والطينية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او السنخ على اختلاف
العبارات موجودها على حسب ذلك المفهوم مسلم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين او يخلق الانسان
من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان بحيث
يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان وهو قبيح واما ان يكون بطلت النطفة
بكليتها حتى لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فما صار النطفة
انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك الشئ بطل بكليته وهذا شئ اخر حصل جديدا بلا اختراع
واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من زرع بزرا انبت
شئ منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه
وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب ففطراة الهيولى من حيث المفهوم المذكور

تحقيق معنى الهيولى

[illegible]

ما وقع فيها خلاف لتا النزاع فى ان ذلك الامر اجزاء لا يتجزى اصلا او مما فى حكمهما مما ينقسم فى جهتين او فى جهة
متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها فى الخارج
كما هو مذهب ذى مقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راى جماعة من الاقدمين او لم ابسط من الجسم
كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الاجسام عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص
كثيرة بالانفصال والحكماء لما اقاموا الحجج على ابطال هذه الاراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال
الاتصال فى الاجسام غير واحد بالشخص كثرة لا فى حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود فى حالتى
الاتصال والانفصال وهو الهيولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذى هو
جنس للانواع الطبيعية موجود حقيقة مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا ممتد يوجد
فى الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف فى ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط فى الخارج
او مركب فيه من مادة وصورة محاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر
وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهى على ما هو المشهور ومن سبقه وتبعهم
الشيخ الاشراقى المقتول فى حكمة الاشراق والثانى ما اختاره فى التلويحات والثالث مذهب ابى علي
ومن تابعه الشيخين ابى نصر وابى على ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم
اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شئ او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو
عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم
فهو مركب من جزئين هما جوهران يحل احدهما فى الاخر حلول الشئ فى شئ على ما ادى اليه نظرى
هو ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ وهذا اجود ما قيل فى تعريفه حيث
لا يرد عليه شئ مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه الاعتراض بالصور الحالة فى محل واحد بعضها حالا فى بعض ينتقض

ايضا بكثير

ايضا بكثير من الصور طردا او عكسا وقيل حلول شئ فى شئ عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض
بحلول الاطراف فى محالها كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم ويختل طرده بالاطراف
المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفى وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السريانى
وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذى الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى
الخط الذى هو طرفه واكتفى باتحاد الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان
حالا فى المتمكن اذ الاشارة الى المكان اشارة الى المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف
اشارة الى ذى الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على اى تقدير الا ان يقال
المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين فى الاشارة بحيث لا يمكن
عند العقل تمايزهما فيها وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول
بالاختصاص الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل الناعت على المنعوت به مواطاة
فلا يصدق على شئ من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب
بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل العروض بمعروضه واما ما اجاب عنه بعض المحققين
بالفرق بين الاشتقاق الجعلى وغيره محل تامل وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل
على المحل ولا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا
فى اشباه ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا حالا فى الجسم بل الاسودية وفساده بين
ثم لا خفاء فى ان تصور الاختصاص الذى هو النعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يميزه عن غيره بديهى وهو
كاف فى المقصود وان لم يكن بحقيقته ومعلومية بالكنه اذ لا غرض فيه يعتد به وقد عرف الحلول بتعريفات اخر

برهان اثبات الهيولى

ليس شيء منها خاليا عن الخلل ويندفع بعض منها بالتزام امور مخالفة لظاهر الامر والتعويل في ذلك
لا يؤدي الى كثير طائل يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة
للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا لامتناع قسمة الجسم الى الاجزاء المتقدمة
تلك الانفكاكية يحدث كثرة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئيا تماما فيه الى الفعل لا متناهية العدد منقسمة
بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكسر والقطع ونحوهما جزئية تحدث
كثرة في التوهم كلي وعقلية كلية يستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانفراز بلا تناه في ملاحظة العقل
اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة
او غير قارين كما في حصول مماستين او محاذاتين في جسم واحد فبعضهم الحقها بالضرب الاول منها
وبعضهم بالثاني والتحقيق بالتفصيل والحق ان اختلاف العرضين ليس مبدأ الانفصال الخارجي
بل يستلزم حكم العقل باثنينية المعروض لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما له في الخارج حكما
صادقا مطابقا للواقع فلا باس بعدها نحوا آخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية باقسامها
انما تطرأ على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذا مساحة متناهية او غير
متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي يقبلها ويجتمع معها وليس نفس المقدار
التعليمي هيولى لقبولها بل هي واعداد له فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كان انبساطا من الجسم
او نفسه كما اشرنا سابقا من ان ما يصدق عليه مفهوم المادية مما لا نزاع فيه لاحد والوهمية الجزئية
تلحقه لكونه ذا كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب ذاته وان كانت بنفس ذاته مما يحتاج
الى المادة مطلقا لا في كونه منقسما واما الفرضية العقلية فانما وان لحقت المقدار التعليمي لكن
مصححه عروضها كونه ممتدا مطلقا لا امتدادا مع قطع النظر عن مراتب تعيناته المقدارية في نفسها حقيقة
يعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا يتفاوت في صحة قبولها لانحاء الانقسام الثلثة

الا المانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سيأتي بيانه ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي
على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان
او لا والثاني الانفعال التجددي ويقابله القوة الاستعدادية ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شيء بصفة
لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية الحصول
في شيء بل اذا طرأت عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يتوهم من ان القابل يجب وجوده مع
المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب
وجوده مع القبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا
له والا لم يكن القابل قابلا وهذا فكما ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما
متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين
غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي وههنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة
الاستعدادية بحسب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة
فعلية الوجود او العدم سلبا تحصيليا حين يحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى جوهر الذات
فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى ماهية ووجود يحكم بان الموجود
ليس ثابتا للماهية من حيث هي هي بل يثبت لها في مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة نحوا ما من
التأخر وان كانت محفوفة بالوجود في نفس الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان
بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها
من الفاسدات وهو تقسيم ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجودها لكن كل
واحد من مفهومي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه يوجب انقسام

الخارجي وسياتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معان بعضها صفة للشي لا بقياسه
الى غيره وبعضها صفة للشي بقياسه الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما كون الشي
في حد ذاته ومرتبة حقيقته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلثة المتقاطعة وهذا المعنى فصل
للجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والمتدمع قطع
النظر عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر يقوم به فيصير منشا
لصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية او مؤلفا منها ومن جوهر
اخر على اختلاف رايي افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على
الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الهيات الشفاء مقصود لبيان ان المقادير
اعراض بهذه العبارة واما الكمية المتصلة فهي مقادير الابعاد اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يتوهم انه كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شي دون شي وكان
قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم ثم ان هذا المعنى يعرض للكم المتصل ايضا
ولغيره بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد الجسم في ذاته يساوق قبوله الانقسام الى الاجزاء
المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداداته
لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون
تعين امتداده وتقدر انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متاخرة عن ذاته بذاته
قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم
ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسما من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة
خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحدا وكثيرا وثانيهما كون الشي بحيث يوجد بين
اجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام

بغير نهاية

بغير نهاية واما الاخر فهو ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحدا في النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني
بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المتصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة كاتصال خطي
الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات او الرباطات بالعظام وبالجملة كل
مماس يكون عسر القبول للمقابل المماسة اذا تقرر ما ذكرناه من شرح الالفاظ الثلثة فنقول
لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او
التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا
اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدا لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا
اعيد الكلام الى مبدا تينك الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقتها الذات فيلزم تركبها
من جزئين يكون بالقوة ومن جزء اخر به يكون بالفعل فقصارى امرين اراد ان يكثر ذات الجسم
بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير وهذا المعنى قال
ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا يعني ان الجسم قبل كونه
منفصلا يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اي وان لم يكن شي مما يقبل
الانقسام من الاجسام التي لدينا كالماء والنار يقبل الانفصال متصلا حقيقيا كانه متصل حسي لزم الجزء
الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيعلم من كلام المص ابطالهما بعض علم
وبيان اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهائه الى الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل
للانفصال التي كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل ان لم يكن متصلا حدوده جسمية في
انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك
التي لدينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابلة له فثبت ان بعض

ما يقبل الانفصال الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وههنا بحث وهو ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد فلا يلزم تركبه من الجزء الذي لا يتجزى او مما في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او في جهتين قلنا انا نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات الثلث وهما وفرضا وليس شيء منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان المبادي اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلة كل منها عن الاخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منها على ذات الجسم كما مرت الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية والتي باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث شركة في المقسوم بينهم منشا ومشابهة للكل في الماهية والافراد المتماثلة متضاهية في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل صاد لاحق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنها فاذن اتصال كل من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية وانفصال كل اثنين منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليها فهذا هو تقرير البرهان المشهور على ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا يتبنى على كون تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان [illegible]

حقيقتها

ظ ل الانفصال

اذ على

اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الانواع ليس منشأ تخالفها النوعي هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا يأبى الانفصال والاتصال وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر فجسم مفرد منهما يؤدي الى المطلوب ولا حاجة الى اخذ كونهما تالا الجسم اخر منهما فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجسم الاخر ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيقا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يقاس عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد من افراد النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان الاتصال الفطري لها بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال والاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الهيولى هذا دون ذلك وتوضيحه ان مآل القسمة الانفكاكية عند المشائين الى زوال الجوهر بعينه وحدوث جوهرين متحدين وهذا هو المحوج الى الهيولى لما علمت ومجرد امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال الذي هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشيء بنفسه من دون حدوث المعنى فيه لا يستوجب ان يكون له قابل سوى ذاته المجردة بل المحوج الى لوجود حامل سوى ذاته كان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذواتها المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان امكان الشيء بمعنى الاستعداد له لا يجامع حصوله فله قابل غير ذاته بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يأبى الاجتماع معه والا الاجتماع

اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشئ وغير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول القسمة الوهمية
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او غير لازم
كالصورة النوعية الفلك والصلابة والصغر في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على
الجوهر الامتدادي لذاته كان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام
فيه وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاة امتداد
عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير
قابل للانقسام الخارجي وايضا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل
وقوع شئ لا يساوى امكانه وقد قرر انا جوزنا العقل بحقوق شئ في بادى النظر ثم اقيم البرهان على
خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم
القسمة في المجردات فان الذى لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شئ
ويمكن ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اى يكون له طبيعة
واحدة كان كريا الشكل لما سيجئ من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت
الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقات الكرات بعضها مع بعض بتمامها انما هي بالنقط
فيكون هناك قول بالخلاء وهو مح كما ستعرفه ان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام
مختلفة الطبايع فلم يكن متصلا واحدا وهف ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال
بمعنى انه يجوز ان يطرء عليه الانفصال في الخارج فنقول ويلزم من هنا اثبات الهيولى في الاجسام كلها
وبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانفصال والقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون ينبغي
هو المقدار اى الجسم التعليمي واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوائم
وانه اعني انه الجوهر المتصل وهذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والاخر عرض

متحد له في الوضع

متحد له في الوضع والاشارة ولا يخفى بخافة هذا وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض يتبعية اتصال
الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل وفصله ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد
الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد
ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى
الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم
وتجدده انبساطه فيلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها
اى مع الحيثية المذكورة فكان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية
وهذا هو الذى اختاره المحققون وبه ينقد كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل
وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات
على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا
مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه
يلزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وما
اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن
عرضا لانه لا يكون له محل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذ والموضوع
في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة
وحيثيتها العرضية مندرج تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها
موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض
لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس بشئ لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان

الفرق بين الصورة الجسمية والتعليمي

مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية بل له
اعتبار بالوحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين
في موضعه وبما ذكرنا لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى لم يلتبس الى الاول والثاني
لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول اذ لم يكن
سلبيا محضا والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة ان كان
عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر
وهو المعنى من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم
الجوهريين على رايهم حججا الاولى ما ذكر المصنف تحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا
في نفسه او مستلزما لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا
يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذا الاول اي الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال
لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم
للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او مثلين
احدهما لازم والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال ويقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم
لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال و
الانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل وان كان متصلا بذاته
او بلازمه الذي هو المقدار على اختلاف القولين بل القابل معنى آخر هو المراد من الهيولى الاولى تلخيصها
بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني ان الجسم قابل للانفصال
وليس الاتصال نفسه بقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال خارجا عن
حقيقة الجسم وكان كل حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء الآخر

اذ

بيان النفصل والوصلية اثبات الهيولى

جوهر

جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال والانفصال
وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر بعد عدم موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء
جوهر حال بقي بعد عرض او لم يبق وهو المطلوب واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة
الانفصالية لا ان الصورة الجسمية بغير واسطة لا تتصف بشيء من النعتين بل انه اتصافه بالوحدة الاتصالية
والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال
عين حقيقة الممتد بذاته فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون
محلا لها وفي هذه الحجة ابحاث البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد
الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع وما قيل من انه
اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة
الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء
كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فاتصالها الواحد مستمر مع
تفرق الاتصالات وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال الذي يقابله
الانفصال لم يوجد مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال
عليه باق بهويته ونوعيته لا تتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض
فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة
الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلاثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية

والكثرة الانفصالية عين انفصال بالصورة الاتصالية
فالصورة الجسمية التي هي انفصال واتصال

تفرق ق



كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من
حيث هو جسم لا يتصور بدون قابليته للابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
حددتموها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية
جسم درحد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى والحاصل ان نفس ذات الجسمية
بما هي هي لو لم تكن متصلة في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كانت بحسب الوجود
اما من المجردات عن الجهات والابعاد واما مالفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية
ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال او قبول الانقسام لا الى نهاية في مرتبة
ثانية وكلاهما باطلان فقابليته للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما يثبت للجوهر في
مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول فيه نظر ولدحوا به النظر فيه ان هذا الكلام انما
يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو
الاستعداد فالاستعداد وان كان داخلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا لا يقال فحينئذ
يجري الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه متصلا بجوهره كما لا يخفى على المتامل لانا نقول هنا
بعينه سؤال ما الهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان كانت متصلة يحصل لها من قبل الصورة
لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم وجزؤه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم
في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاؤه لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ في الحكمة الفارسية او القرة من
الاحيان فجوابه ان عدم اتصاله في حد ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلو عن الاتصال والانفصال
بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون
الجسم دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى
فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحالين في الواقع فتقطعت قابلية الابعاد

وصلوحها



بحدته وصلوحها لان يوجب ان يكون القابل متصلا في ذاته واما الجواب عن ثالثة الهيولى وان لم يكن
لها الاتصال ولا الانفصال من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة
او المتعددة لكن لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال و
الانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود محقق في نفس الامر
وان لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها لجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به فيجب ان لا يكون
للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك ولما
لو كان عرضا فالمحالات المذكورة فيها لازمة غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة
وعن الثاني بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا
جوهريا انما يلزم المنافاة لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان
كل ما لا يتغير بتغيره حقيقة ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجسم واذا
تبدلت الاشخاص بتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعة نوعية وحفظها
بتوارد الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق
الاستعداد مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل ههنا اشتراك لفظي لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري
واخرى على مفهوم عرضي وعن الرابع هبك ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس
في الجسم متصل جوهري هو القابل للانفصال لانا سميتموه مادة تجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال
لان الذي يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد يطلق
على المعنى الاضافي الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج
ثم يحدث او يتوهم بينهما اتحاد او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها
انها متصلة بعضها ببعض ويكون في الجسم اختلاف عرضين قادرين فيقال ان احدهما متصل بالآخر

ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون جزءا
لامر جوهري وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا اصطلاح خاص
لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى
نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول لو عدها
يتعاقبان عليه مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد شيء له امتداد فيلزم ان يكون
محل الامتداد غيره فليس بشيء فان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق
العقلية عليها وهذا مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعدية على البعد
والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شايع في باب العوض العامة كالموجود
بما هو موجود فانه يعني الوجود فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد
اذا تكاثف وتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها قلنا ان وجود التخلخل و
التكاثف ممنوع وحجج الهيولى فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير
ورود مادة عليه وانفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم
ونقصانه نقصانها فيرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله
عنها واجتماعها لا الحقيقيين واثباتهما بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار غاية الضعف
وكذا الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء دخلها وقد شوهد عند اكب الحباب
الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم بان الماء لو يحيط من الهواء بقدر ما ياخذ منها
حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب ترشح بعض الادهان من الزجاج فلا
يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية
وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق ان اشتراكها

الجسمية

في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو
اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار
بل بنفس المقدار وكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت
في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال
والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو راي شيخ الالهيين والقدماء
من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرية من جوهر اخر كجواهر العالم الاعلى العقلي وجواهر
عالمنا الادنى الجرمي وكذا يحكمون بان حيوانا يكون حواسه اكثر ونفسه على التحريك اقوى كان حيوانيته
اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين
الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص
في نفس الماهية سواء كان ذلك في الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهر والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا
بناء على عدم الاطلاع واتساع التفصيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل اللسان اذ ليس
من داب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقايق من الالفاظ
ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية
المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على
تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين كلاهما اجمعوا
على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت الاصطلاحية فيهما
ويتحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص
بتوارد الاشكال عليه ومتغير وهو المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر
ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري

ابداً

هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى فلا منافاة بين حكمه
ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان الجسم
والاستعداد غير هذا الجسم والاستعداد فتوهم المنافاة انما هو من اشتراك اللفظ او لكلامه في بعض المواضع
من المطارحات وغيره صريح في ان ذهابه الى الاتصال والاستعداد سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما ربما يشعر ثانيا
يدل على ان ما سماه هيولى يكون متبدلا بذاته واستعدادا جوهريا سواء كان مقدارا او غير مقدار وعلى الثاني ففي تركب
الجسم وبساطته بين الكتابين نحو تجاذب واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين معنيي الممتد كالاشراقيين ايضا
احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي يحسب بعض فرض الخطوط الثلثة القائمة التقاطع
في الجسم والاخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم الجسم والاخر
عرض فيه فالاستعداد بالمعنى الاول لا يتفاوت في جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا
جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بان الامتداد
وليس كذلك بل يكون في الجسم على رايهم امتداد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو
جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ مع التعين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث
يصح بكونه كذا مرة او لا يتناهى المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض
يظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك يتبدل
نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه في الطول والعرض والعمق واما الشيخ
الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في حكمته وكتبه عليه بوجوه ثلثة احدها
انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان باستعداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز
ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها
ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم استعداد جوهري

وان

وان كان في الجسم استعداد عرضي واخر جوهري فذلك الشيخ لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف
فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي
وثانيها انه لو كان في الجسم استعداد جوهري لكان في الجسم موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما هو في الكل
اكبر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري
كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وصح وان لم يبق ذلك
الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف
اعترض العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم
للجسم الحسي ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يعرض عروضا
للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله لا جائز ان يكون جزئيا
لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره آه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض له بعد تعينه
استعداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس مع انتفاء المعنى الممتد في المرتبة ليلزم
من عرضيته عرضيته اقول لما كان تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو
الوجود كما هو مذهب الفارابي وبانبساطه الى الموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة
وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد
المقوم للجسم لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئية الامور العارضة له الا
بمعنى كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع
النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم امتدادان
متعينان احدهما جوهري والاخر عرضي متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين
من انه التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر

اما مطلقا او مخصوصا

عن المقدار العرض فذلك اما ساو لهذا او نحو وانقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تقدم بذاته
فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني امر متعين
الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري
وح ما ثبت عرضيته ليس الا التعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجرم العيني المحفوظ الذات
والتشخص في مراتب التعينات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد
الذي يقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هنا متحصل
منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انا اختاره في التلويحات
ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فنقول الامتداد الذي
الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على الفصل الذي ذكره في الدليل اما الاول
فظ واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني بخصوصيته اللتين ذكرهما فان كان المقوم
هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله
مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد عرضي باق واخر زائل فذلك صح وكانه ليس فيه امتدادان عرضيان
جزئيان فما اجاب به عن هذا البحث فهو جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني
هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فلقائل ان يقول بقاء الجسم العيني
المتقوم من جوهرين كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني
المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقائه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه وزوال الاخر
بل بورود الامثال فما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكر لا يبقى ان الشيخ
الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه

لانا نقول

لانا نقول ذاك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للممتد معنيين احدهما
ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا
او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وكونه
جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي
الهيولى على ظنه امرا مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عيني بامر مبهم في الواقع ولما
المقدار الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له الاطلاق بحسب الذهن فان للعقل
ان ياخذ المعين على وجه لا تابى عن الحمل على كثيرين وكان الجسم مرتبة الاطلاق والتعيين بحسب
العقل فكذلك المقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق مقوم للجسم
المطلق بل يكون عليه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون عينها كما هو رايه واما
ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدارا للجسم
بل هي عوارض المقدار الجرمي وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد
اذا تكاثف او تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين منه على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففيه
غاية التمحل بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا او ناقصا او غير
ذلك فليس هناك على ذكر البحث الخامس بل لنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهري
خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان فيه زائدان عليه تتبدل احدهما على الجسم بالتخلخل والتكاثف
والاخر بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس
الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان
يكون واحدا بالوحدة الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية

وهو غير لازم فان الاثنين الواحد والسرير الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تالفه عن متصلات منضم
بعضها الى البعض بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك
الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فح لا حاجة الى يقول الانفصال
لا ينافي الاتصال المطلق بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا
متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه ما
ذكره بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين
او في العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود
ووحدته يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا
له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر لكن
وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض بحسب
من اجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على من يحكم با
لا تناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما
ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض تعينهما
وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونهما فح اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو عين
الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين
والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى
الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد
بوجود اخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات
لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين

حين الاتصال

حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما
حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما
متلبسة بهما وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل لهما
معا جوهرا اخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او
مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية او مستلزم لها لان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد
الوجود وتكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعدكم في ان قسمة المتصل راجعة الى تحويل الوحدة
الشخصية وبطلان الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الفصل
لكننا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نم ان الموجود بوجودات
متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر الممتد لم لا يجوز ان
يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار اولا وبالذات وبواسطته
يصير الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد
فاذا طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار المعين ووجد مقداران اخران وجود كل واحد
منهما وتشخصه غير وجود الاخر وتشخصه والممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده
حقيقته ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار واحد بحسب الحقيقة
وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك الاعظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة
حادثة او فطرية وهذا الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة
فيه من قبل تعينات مقداره ومنها ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته
الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الاتصال والانفصال فان قيل
الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم

قلنا كون الذات الهيولي امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح اجراؤه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى
ابهام الذات في الهيولي ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تحصل ولا كلية
ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق
ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يتميز باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة
غير معقول انما المعقول في هيولي العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصورة فلها تعينان تعين مستمر
ذاتي وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال
وكثرته ولها تعين ذاتي مستمر وغير مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما قالوه في الهيولي واقصى
ما يمكن ان يقال في الجواب عن الشبهة المذكورة هو ما اشبهه لاحد من العقلاء فانه ينعدم من الجسم حين
طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج وحين وقوع الانفصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا
قبل ثم نقول ذلك الامر اما اتصال حقيقي او اضافي كما لا يخفى فعلى الاول يلزم ان المتصل الحقيقي
عند المحققين خصوصا صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا انعدم الجسم فلا بد من اشتماله
على جزء اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولي وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم انقسامات
واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة بحسب قبول الجسم للانقسامات باقسام غير متناهية مرتبة
كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات
ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر
لنا في هذا الموضع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال
والله ولي الجود والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها
وموجبا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احيان متعددة بجهات
مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مقطوعا بحسب الذات

فان كان

فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم واحدة شخصا
واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة
لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا
حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد ذاتيا للمادة
بحسب الفطرة لكان الجسم الواحد مشتملا على اجزاء غير متناهية بحسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية اذ لو
لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا وصلت الى ذلك الحد
وليس كذلك هف والجواب ان الهيولي وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا تمتاز
لقبول الاشارات الحسية والابعاد المقدارية وتخصص الاحيان والجهات وحصول الفصل والوصل
والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل
الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولي من المفارقات في مرتبة ذاتها او منافية الذات من الجواهر
المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما يتسائل عليه من تقدم الصورة عليها بالذات
فان ذاتها لا تخ من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة ثم نقول
الهيولي حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها
الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة
الشخصية او مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه
حين الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود
في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد
الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث
والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولي لا يقتضي

شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضا تاباها فيه للجسمين اللذين احدهما
في المشرق والاخر في المغرب لها نحو وحدة ذاتية يجامع اثنينيتهما وحصولها في الجهات المتخالفة والاحيان
المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والاحيان بالذات فوحدتها
الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم
نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي ينفي الكثرة انما هو من لوازمه [illegible]
لهم هوية الجسم من حيث هو جسم لصورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول
السواد والحركة وغير ذلك نحو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة
لان مرجع القوة الى العدم حتى هو فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى الحصول حقيقة فالشيء الواحد
من جهة واحدة لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اشياء او متحركا هو
من حيث هو بالفعل متصل بل بشيء اخر فان الجسم مركب مما عنده له القوة ومما عنده له الفعل وهما
الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة
ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني
وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة فينتج لا شيء من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح نقول لا شك
ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا تخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل
او ثابتة فيه او ثابتة لامر يقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لعروض الانفعال في الجسم هو بعينه
نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه
بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروج
فيما يقوى عليه الى الفعل فيجب ان يبقى مع الانفصال ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان

الامكان

مطلب القوة والفعلية

وهو لا

فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور صح

مع انه لا يبقى [illegible]

الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف ان شاء الله تعالى فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث
هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال وغير ذلك من هيئات غير متناهية وكانت
غير محصورة وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ والاعتراض عليهما من لسان
شيعة الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر تم ولكن لا يلزم
ان لا يكون القوة موجودة للجسم المتصل وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت
لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى
الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم
ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة
واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل وله قوة شيء اخر فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات
واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدأ
لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما ولكن لا يكون عدما بحتا بل لها حظ من الثبات
فانها عدم نحو عام من شأنه ان يكون وجود ذلك الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل
حاصل كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في اربعة
مادة وصورة وفاعل وغاية والثلاث الاخيرة انما هي مبادئ لفعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون
شيء من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة
بالعلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي يكون الشيء بها
هو ما هو بالقوة والفاعل بالعلة التي يفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو مباين
والغاية بالعلة التي يفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة

فحيثية الفعلية لا يستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدا لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت
في شيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد من المبدائين هما منشأن لتينك الحيثيتين فالاتصال الحادث في
الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهي الصورة الجسمية
فالجسم مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث مبدئيتها بالفعل لها
قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون
منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس
انسانية يكون لها قوة امر ما بالفعل من جهة الى اخرها فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امرها والجواب
ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها مادية فعلا وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا
باعتبارين فكذلك قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها
المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على الهيولى اللائقة
التي هي الة لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية
يرجع الى القيوم تعالى جلاله وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم
عن المبدا المقدس عن قصد الشرور كما سياتي ان شاء الله العزيز الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى
فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة
بها يكون بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفا
في دفعه ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود جهتان
لها متمايزتان باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا
فان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منهما بنسبة المركب الى المادة
والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بالفعل (بالقوة)

كل نفس انسانية لها قوة امر ينتج له كذا في بعض النسخ

العظيم

كل شي

كل شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى
الخارج اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء اخر فهو في حد نفسه حقيقة متحصلة فينبغي ان يتحصل ذلك
الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر
الحامل للصور بما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان
النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار مهيتهما
فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسمي لا الحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة
والاستعداد كيف وجنس الجوهر المحض لا يصح ان يكون عرضا الا ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا
محضا بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لان الاستعداد للشيء
لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فان قلت كثيرا ما يطلقون الفاظا
موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء
الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس والمتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه
تلك الامور من مباد تلك الاضافات لا انفسها فلعل هذا القياس المراد من الاستعداد او القابلية في تحديد الهيولى كونها
بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيآت لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية
فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق
لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رايهم والا لزم تناهي
مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المقولات
التسع هي بمعنى الموجود في الموضوع فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون بحسب
حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى
وقد ذكرنا سابقا ان فصول الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذواتها ولا اعراضا ومع ذلك يصدق

مفهوم الجوهر علينا والحقائق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات العشر هذا ما يمكن ان يبقى
من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام البحث الثالث ان
الجسم بمية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا المتد في الجهات الثلث على
الاطلاق وكل ماهية لها جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان ينعدم في الخارج فصلها ويبقى معنى جنسها ويبقى ند
كان لا محتد جنسها وفصلها يحاذيان بجزئين خارجيين هما مبدءاهما اعني مادة خارجية يستفاد منها
الجنس الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها الفصل الذي هو
صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم بمية بالصفة المذكورة اي يمكن ان ينعدم فصله
مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانفصال ينعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا المتد في
الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة
هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب اقول وهذه الحجة ايضا قريبة المأخذ من الاوليين
ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها كما يظهر بالتامل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل
والاطناب والله يقول الحق ويلهم الصواب الحجة الرابعة ما تجشمه بعض المحققين من المتاخرين وسماه برهانا
الفاصل بحيث بعد تلخيصه من الخطابيات الاقناعية والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات
لما وجدت من الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه
ومن جملة الموجودات الممكنة هي المتداخل ولا بد لكل معلول من علة مناسبة مصححة لصدوره عنها
دون غيرها ولايجادها له دون غيره وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي الذي هو
عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد ان يتحقق بينها
وبين واحد في العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من جهتين وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتد
بحسب ذاتها مناسبة لما يوجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها الامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات

عنر

عنا قوله كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر بالعكس كما مر هو
بحيث بينوا كيفية ترتيب الوجود في سلسلتي البدو والرجوع وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة
على الهيولى وقد نقل الشيخ في الشفاء بان منها بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل واقدم منه
فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الجرمية والعقل المفارق
ولذلك وما الى الكثير لا يلزمه ان يكون الهيولى واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور
النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لهما
من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينها وبين الابعاد والاجرام فيصح
صدورها عنها بلا توسط شيء اخر الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار
معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون
كل جسم كذلك لاشتراكها فيها وليس كذا هف او لامر اخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل
لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل
والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس
الجرمية فيعود المحذور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما
جسم اخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان سببية ذلك الجسم الثالث
الملازمة اما بالجسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما بقوة زائدة فهو الشق الثاني
فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها وان كانت من المفارقات عن محلها فعند
المفارقة عدمت لان وجود الناعت في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه
في نفسه واذا عدمت وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك مح واما الشق الثالث
فهو ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كانت نسبته

القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤها الموصوفية لبعض الاجسام الفلكية
اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في ساير الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن
حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية انما الزمت جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه محلت الفلكية
وما يلزمها فيه فذلك الشيء يقتضي الصورتين معا فالجرم صار بمقارنته الفلكية بجرميتها مقارنة
واجبة فاذن لجرمية الفلك محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفة لهيولى ساير الاجرام والا عادت
المحالات المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية
اليها كان في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى بحسب برهان الفصل والوصل مثلا
فيطرد في سايرها بالبرهان الذي سيجيء فيثبت احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب فهذا تحرير الحجة التي
ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها
واقول مقدمتها اما اولا فلتوجه مثل هذا السوال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض
مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا
يوجب الاختلاف فان اسند اختصاص لزوم القطبية لموضع من الفلك والدورية لموضع اخر الى الامور
الالهية والعناية التي هي علم الله تعالى بالنظام الاجود فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك ايضا اليهما او
بالجملة كلما اعتذر ههنا نعتذر هناك واما ثانيا فانا نختار من الشقوق التي ذكرها في ما يقتضي لزوم
المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم لها بان اشتد
السوال في لزومه قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو يتقدم على محله بالذات فثبت لزومه
لذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات الحال غير متاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى
موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد فيما لا يشاركه في مهيته من ساير المحال فيعود السوال في سبب اختصاصه
بمحله مع اشتراك ساير المحال له في المهية ولما جاز ان يكون لعلل متخالفة بالنوع معلولات متفقة المهية -

وللزوميات

وللزوميات الفة لازم واحد لجسمية الفلك وان اتفقت ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز
كونها لازمة لنوعيتها وان يستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا
يرد شيء من المحالات المذكورة فالقدر هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا المقام
فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المصنف
اثبات الهيولى في الاجسام الكاينة الفاسدة اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقال
واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام
كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية واطلاق المقدار عليها
شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن والاول باطل والا لاستحال حلولها في المحل
لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك وهو مفتقرين افتقارها
اليه قد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة
واحدة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محالا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع
الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة
في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة
فيجوز عروض افتقار الخاص للطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل
المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها ولا يجري مثل ذلك
في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل المطلق بان يكون غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها
الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها
من حيث هي هي فان لم تكن محتاجة الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا
يتصور بدون الافتقار الذاتي وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا

بل الخصوصية انما افتقرت الى المحل لا من حيث هي طبيعة مطلقة بل الخاص لها اعني الطبيعة المطلقة

فنقول بان الافتقار يمكن وان يكون ناشيا في الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي لذاتها
شيئا من الفقر والحاجة مدفوع بما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه مستندين الى الامور الخارجية
فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يكن الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين
فان محالية ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظة العقل وان كانت تلك الملاحظة من المخالفة عن
الشيء في نفس الامر لا يتعقل العقل منظورا فيه كما هو مذكور في موضعه بل انما نقول من انه لو لم يكن الصورة
الجسمية لذاتها او كلاهما لازم لذاتهما محتاجة الى المادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى لذاتيهما
خارجة عنها وعن ماهية ذاتهما من حيث هو هو كان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضع ومفارقته
فان الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي وقطع النظر عن علة اقترانها
بيجوز عند العقل فراقها عنه وذلك بطم ضرورة ان الوجود الساعي لا ينفك عند الاقتران بالمحل
بديهة وايضا لو انفكت تقدرت وتشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة واما كانت الجسمية المطلقة
مبهمة نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان اللواحق الخارجية لا تقتضي
الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيها اذ الحاجة والغنى لو وجد بين انما يثبتان للشيء بالقياس
الى المحل لاجل ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير الخارجيات
في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة ولما ان الجسمية طبيعة نوعية
لا يختلف افرادها الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره ان جسما
لا يخالف جسما اخر في ان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما انسان والاخر
خشبة فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان احدهما
خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة
الانسان او صورة الخشبة بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متقومة انما وحدت

بالاسباب

بالاسباب التي لها ان يوجد بما هي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط
بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى الفصول حتى يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات لا يصير
بحصولها سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات بخلاف صورة الجسم
فانها طبيعة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية اخرى بفصل داخل
في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية انتهى
حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افرادها لصورة الجسمية وتعقلناها بمهيتها وجدناها مشتركة
محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل
الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا
انها حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك كانت حقايق افرادها بعد التجريد عن الزوايد
المختصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينة لها او مشتملة عليها وعلى جزء اخر وليس كذلك
ومن اقتصر في المباحث العلية على مجرد ايراد النوع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات
بل يرجع ويقول ان مهية الجسمية غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها
واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا
للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه فالاولى في جوابه
ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال
والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما لا يعلم
لان وحدة هذه الحيثية يوجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانه طبيعة
واحدة مع انها يقتضي التجرد عن المهية في الواجب والعروض لها في الممكن مندفع بان الوجود لكونه مشككا
ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب

لذاتيهما

تحقيق ظ

همانند

النوع نخ

ما لا يعلم نخ

اثبات م

اعنی اثبات الهیولی فی الاجسام المستعدة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبیعة الامتداد مقارن له
سواء کان لازما کما للفلك او زائلا کما فی غیره بعد اثباتها فی الاجسام القابلة لها احدهما ما ذکره المص
والثانی ما یبتنی علی امکان القسمة الانفکاکیة فی جمیع الامتدادات من حیث الطبیعة الامتدادیة النوعیة
وهو الذی ذکرناه سابقا فی ابطال الاجسام الدیمقراطیسیة باحداث الاثنینیة اذ لا بد فی کل جسم من ید
اثبات القابل له ولو کان بحسب الوهم ثم باجراء حکم الاثنین المنفصلین علی الاثنین المتصلین
وبالعکس من الانفکاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنینیة لاجل التوافق فی طبیعة الامتداد المشترك
بینهما فیلزم من ذلك اثبات الهیولی لان جواز الانفکاك بحسب الطبیعة الامتدادیة یکفی فی الاحتیاج
الی الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع خارج من تلك الطبیعة لازم لها قال بعض الفضلاء لعل
هذا العائق اذا کان لازما طبیعیا کان لا اثنینیة بالفعل ولا فصل بین اشخاص نوع تلك الطبیعة
بل نوعه منحصر فی شخصه اقول مراده علی ما اظن ان الجسم الممتد لو لزمه ما یمنعه عن الانفصال والانفکاك الا
بحسب الطبیعة فلا یمکن تعدد اشخاصه فی الوجود بل نوعه منحصر فی شخصه اذ لو تعدد اشخاصه
لکان کل واحد منهما قابلا للانفکاك بالبیان السابق مع وجود المانع هف ولما کان جوهری
الامتدادی متعددة الاشخاص بالبدیهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل لیس لازما له من حیث
طبیعته وان کان لازما لبعض افراده کالفلك واذا کان العائق مفارقا بالقیاس الی الطبیعة ولکن کان
لازما بالقیاس الی فرد معین فکل فرد من افراده لا یاباه عن قبول الانفصال والاتصال من حیث
حقیقته وعینیته وذلك هو الموجب لوجود القابل فیثبت عموم الاحتیاج الی الهیولی فی الاجسام
وهو المرام ثم اقول طبائع الافلاك ای صورها النوعیة لما کانت مانعة عن قبول الانفصال الانفکاکی
ومقابله لاستلزامه الحرکة التی لیست مبادی میلها موجودة فی الفلك فلا محالة کل نوع من الفلك
ینحصر فی شخص واحد علی ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلکان او کوکبان من نوع واحد صح بینهما

من الوصل

من الوصل ما قد حصل بین الجزئین الموهومین لواحد منهما وصح بین الجزئین الموهومین ما قد حصل
من الانفکاك بین ذینك الفلکین والکوکبین فیکون فی قوتهما قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتی
لهما هف ولذا حکموا بامتناع الاثنینیة فی الافلاك من حیث الطبیعة الفلکیة وان جاز من حیث
جسمیتها ولکن یرد علیهم النقض بموضع من الفلك فیه الکوکب والتدویر بما ان الجزئین بینهما متماسا
فیکون علی غیر الجزئین اللذین علی جنبتی الکوکب من التباین ما صح علیهما ویصح علیهما ما صح علی غیرهما
فیلزم جواز الانفکاك الخارجی علی الفلك من حیث هو فلك فان اعتذروا باصل الفطرة یعارض بمثله فی تشخص
نوع واحد من الامتداد وههنا من الکلام ما لا یلیق ذکره بهذا المقام **فصل** فی ان الصورة الجسمیة
لا یتجرد عن الهیولی لا یخفی علیك ان المقصد فی الفصل السابق لا یکون الا اثبات الهیولی واما المقصد فی هذا
الفصل فهو لزومها للصورة فیکون المسئلة تتمة قولنا الهیولی ثابتة کما یدل علیه العنوان او قولنا کل جسم
مرکب من الهیولی والصورة وههنا قولنا الهیولی غیر منفکة عن الصورة فاین هذا من ذلك فالقول باتحاد
المقصدین کما وقع لصاحب المحاکمات وغیره غیر مرضی نعم غایة ما یقال هو ان کون الصورة لذاتها محتاجة
الی الهیولی یستلزم امتناع تجردها عن الهیولی فلا ینبغی ان یجعل ذلك مقصدا مستقلا براسه بل یحال
بیانه الی ما سبق ذکره ویمکن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدلیل آخر غیر ما ذکر لتضمنه فائدة جلیلة
هی مسئلة تناهی الابعاد ویستفاد ایضا منه ان التناهی والتشکل وامثالهما انما تعرض الجسم بسبب اشتماله
علی المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها فی الهیولی فاما ان یکون متناهیة او غیر متناهیة لا سبیل
الی الثانی لان الاجسام بل الابعاد کلها متناهیة والا لامکن ان یخرج من مبدا واحد امتدادان علی
نسق کانهما ساقا مثلث وکلما کانا اعظم کان البعد بینهما ازید فلو امتدا الی غیر النهایة لامکن
بینهما بعد غیر متناه مع کونه محصورا بین حاصرین هف اعلم انه لما تکلم المص فی اثبات الهیولی
وبین ترکب الاجسام من المادة والصورة اراد ان یبین تحقق التلازم بینهما بان کل واحد منهما

تشخص د

لا ينفك عن الاخرى لذاتيهما وكان البرهان الذي يعتمد على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا
على اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادراج هذه المسئلة التي هي من مقاصد
العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى
وكيفية التلازم اللذين هما من الفن الالهي لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من
قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وهو غير البرهان الترسي المبني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع
والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضاحه الى مقدمات طويلة هندسية تقريره بان يقال لو كان
امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهذا
نقيض التالي يستلزم بطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود
ساقي مثلث خرجا من مبدأ ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا اعظم
كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين اذا كانا غير متناهيين
ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيلزم الغير المتناهي من البعد بين
حاصرين وهما الساقان هذا تحرير واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه
بين الخطين وان كان تزايد [illegible] في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون الزائد في البعد
الى غير النهاية وجود بعد [illegible] غير متناه بل كل بعد يفرض فيوجد ما يزيد على بعد تحته متناه الا وقد
متناه والزيد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد لا الى نهاية مع ان كل
مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور
بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر
الزاوية المتقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر عرضية غير متناهية زائدة على الاصل بزيادة
على نهج واحد ليحصل زيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات

متساوية

متساوية فيلزم وجود بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد
الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية
الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف فاورد عليه
صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير
المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون
الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية كان ذلك بعدا غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في
فرض تساوي الزيادات فاجاب عن هذا الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة
عدد الزيادات الى عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كما في حيث
فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم
وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون
محفوظة اذا فرض الزيادات متساوية واما اذا كانت متناقصة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم
يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اوردوا على برهان التناسب المشهور لابطال مذهب النظام من
كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول من النسب المقدارية التي (النسبة)
قد يمكن ان يكون صما والثاني من النسب العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات
متساوية ولكل زيادة مقدار فزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة
الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا تكون صما هذا ما قيل في تتميم كلام المحاكم اقول
وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون
نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات

الموجودة في ذلك الاخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادته بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية
الى عدد زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد
وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل لم لا يكون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد
زيادة في بعد حتى يرد المنع بل على كون في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد
الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات الغير المتناهية
ايضا يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون نسبته الى البعد متناه
كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد بكون كل عدد زيادة في
بعد العدد المتناهي فنم ان كل عدد زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم
منه ان يكون العدد الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا
او غير متناه فلا نم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبتت هذه المقدمة
كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقرر الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان نفرض لقا ساقا مثلث ذهبا
الى لا نهاية ونفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية متساوية وابعاد فوق البعد الاصل زائدة غير
متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية متفاضلة
بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم
ان يوجد بعد يشتمل على جملة مما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فلا
جرم هو يكون اخر الابعاد الانفراجية وهو خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان
فهو في بعد فوقهما فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقهما فقد صار غير المتناهي بالفعل
محصورا بين حاصرين وايضا فقد صار الساقان متناهيين عند ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب
بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام تخلص من البيان فتدبر

البرهان

البرهان السلمي وهو ان يفرض كل مقطوع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيحدث
متوازيات غير متناهية تتزايد سطوحها غير متناهية في جانب العرض واذا انضم الى المقدار سطح بعينه سطوح (سطحي)
متناهية العرض غير متناهية الطول في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور
بين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المارين الى غير النهاية
حادة حتى يكون كل عدد نفرض على المتوازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ولما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا
يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المنفرجة اظهر اقول لا نم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت
الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يتر على جميع تلك السطوح وهو غير
ممكن اذ كل وتر يفرض فقد انتهى في احدى جهتيه الى مبداء خط من الخطوط المتوازية ولا بد يكون فوق
ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك المتوازيات لا يلاقي شيئا منها ولا من السطوح التي تقع
بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي
وتبين المص فساد لا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا الفصل
من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية
لاحاط بها حد واحد وحدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد
الواحد والحدود بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحيا كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم
التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما فان اطراف الخطوط اي النقط وان

تصور احاطتها لها لكن لا يطلق الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما
انتقاضه عكسا بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار
من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة في التعريف

ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان
ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة
اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس لجهة اخرى حتى يتصور احاطة فيها
بما كان السطح ليس له عمق حتى يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان
احاطة الخط الواحد في الدائرة والخطوط الثلثة في المثلث تامة والهيئة انما تكون للكمود القائمة
الذوات المجتمعة الاجزاء في الوجود والزمان المعين كالجسم وان احاط بحدوده هنا الآنان اي اوله
واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد او حدود الكم الا انه خصوص
الموصل في تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة هنا ما يكون تامة خرجت هيئة
الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان تكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان تكون
معروضة لها فانها لا يسمى بالشكل فذلك الشكل وان لم تعم الشكل وترديد به مطلق الهيئة الحاصلة
بسبب التناهي لذا الثابت بالبرهان السلمي ليس الا تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب يتوقف
الا على هذا القدر اما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها
في افرادها ومع ذلك لو كانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة
فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن الحق من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي من جهة الفعل عدم
الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على
على تقدير كون الجسمية حينئذ فاعلا لم يكن التعدد الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابل يقبل
التشخصات المتعددة لنوع واحد هف وما توهم في شرح حكمة العين في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة
الامتدادية لذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او
بسبب لازم الجسمية وهي لا محالة على الشقين يلزم مماثلة شكل الجزء والكل لا مقدارهما اشتراكهما

في الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في
محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام البسائط فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك
مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي
في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى له يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك اجيب
عنه بان الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل والفاعل في الاجسام
البسيطة وان كان نوعا واحدا الا ان مادة الكل غير مادة الجزء بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا
جزئية اصلا فان قيل انما اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المتحد
بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما
المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتاخر بعض الزمانيات بواسطة الزمان والزمان
بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان للماديات بواسطة المادة
وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى او بحسب امر عارض لها وهو انفراج والا لامكن زوال
اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال
وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة العارية عن الهيولى مقارنة
لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم من غير ورود انفصال
كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم
الحلف مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية
والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متاثرا — متاثرا له
لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة كما علمت سابقا في فصل الانفعال
من براهين اثبات الهيولى فيكون للمفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح

هذا لكن ان يتّق لو كانت متناهية كانت متشكلة لكن التشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة
الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فما في المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة
انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي والقوة التي لا يجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول
والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور فيه فان حيثية القبول
والفعل مطلقا لم يقم دليل على اختلافهما وكونهما تم بحسب اثنينية للذات الموصوفة بهما الا في القبول
التجددي والفعل المقابل له ولذا اختار الاقا فيما ذكر للمص لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض
تجردها عن الحامل والامور التي يكتنف بالحامل لا يخ اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها من ذلك الغير
اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعرض
بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل هي عارض
لها واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم امكان تركبهما من الهيولى
والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة
بشكل آخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون عين التشخص او حدا خلافه فلا يمكن زواله
وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة فنختار ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة اولا لانها
ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هنا
خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة
والشكل المخصوص معلول الجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق
نختار انه علته الجسمية المطلقة اولا انها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة
فيه انما المحال اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار انه
علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلا يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اوّل

الكلام في تحصل الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هوية
تلك الصورة اما النفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لا فامر عارض وهو يستدعي
وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق
المادة فالمح اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علته انما هو شيء واحد هو نفي التعدد
والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلوازمه للتوضيح
والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحرما التلفظ به قولا
دون ما يتفرع على معناه من اللواحق والغواشي فامعنا في ابداء الاحتمالات عائدة الى
العوارض المادية فصل في ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل تلازم
الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فنقول لانها لو تجردت
عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارات الحسية فان الوضع مقول
بالاشتراك على ثلاثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية والثاني جزء
المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة
وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد
ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل
الى تجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى
الثاني لان كل ما له وضع بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد تبين
جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول
لانها ح اما ان ينقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا لعدم انقسامه الا
في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه

بكونه جهتين واستقلالها او في جهات ثلث فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات
جسم ان كان المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية
في الاجسام والهيولى الجسمية منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو
بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها
الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء اخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق
الثاني ونقول لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير كان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون
اما جسمية او في جسمية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم يكن الهيولى ذات
الوضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه ح في الجهات كانت الهيولى مجتمعة مع فرض وضع
تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجردها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع تقريبا
بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا وكل واحد منهما اي من كون الهيولى خطا
جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا
فلان وجود الخط على الاستقلال ح لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او
مستديرين بنحو واحد من الاستدارة لئلا يختص الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري
فاما ان يجب ذلك الخط الجوهري تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يجب لا جايز ان لا
يجب فلا الزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل
يوجب خلافه هف ويمكن ان يوجه الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول التاليف
فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه
وكلاهما منتف ههنا اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا في تاليف
الجسم منه واما الثاني فلان الخط لا قدر ولا عظم له في العرض ليلزم حين التداخل

اذا فرض

اذا فرض خطوطه متلاقية في العرض مساواة الكل والجزء ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقا
وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم
بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره
المتاخرون فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات ويقال بديهة
العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله بحيث يصير حجمهما حجما واحدا والا
لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا اذ لا فرق عنده في الصورتين في فقد
الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف تداخل الاعراض وتداخل سائر الجواهر فان الامتياز ثابت
بين المتداخلين في بعض الصور بالمحل وفي بعضها بنفس الماهية والحقيقة لا يقال لو وقع التداخل بين
الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فيه
لا اشياء لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لتلك الاشياء واقعة في النهايات فاذا فرض
وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جائز
ان يجب فلا الا انقسم الخط في الجهتين لان ما يلاقي به احدهما غير ما يلاقي الاخر وهو مح كما مر في
ابطال الجزء واما انه لا يجوز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا انتهى اليه طرفا الجسمين
فاما ان يجب تلاقيهما او لا يجب وكل واحد منهما باطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون
جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما ابطل الشق الاول
من الترديد الاول اراد ان يشير الى الشق الثاني فقال واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة
عن الصورة غير ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ اما ان لا يصير ذات وضع
وهو مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما
ان يصير ذات وضع فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل

في بعض الاحيان دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا مح لان حصولها
في كل واحد من الاحيان ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحيان والامكنة وكذا الصورة لا يقتضي
الا حيزا مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحيان فلو حصلت في بعض
الاحيان دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا يؤثر
تاثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء ولا المخصصات
السماوية من الحركات والاوضاع فانما تؤثر فيما له جسم او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها
وان كانت غير ذات وضع ومكان لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة يتاثر بالامور السماوية
واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث
من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعيين حيزها ومظهرها
وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى لو تخلت من الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم
الترجيح بلا مرجح وهو مح واعترض على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع لحوق الصورة الجسمية
بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون الهيولى المجردة عن الجسمية صورة
نوعية تمنعها من قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل
الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست
الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا
قابلا للحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة اوالى حادث كان الهيولى ان يستلزم امتناعها
المستلزم للمح والممكن لا يستلزم المح ولا يقال هذا باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب تعالى
مع ان الاول ممكن والثاني مح لان استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل
ممتنع بوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا والا لم يكن ممكنا

بالذات

بالذات وهي ممكنة فانها بالنظر الى ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة
بعد فرض تجردها مح بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع
مجتمعة او مجردة ثم تجتمعت ولهذا قال الشيخ في الشفا في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود
واما انه هل يوجد هيولى يبدو له صورة فذلك بحث اخر لا يهمنا فيما نحن بصدده وفي هذا الوجه ضعف
لجواز تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها تمنعها من قبول التجسم
ثانيا فالتخصيص بهيولى الاجسام غير مجد واعترض ايضا بان المخصص بحصول الهيولى في حيز
معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية
واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى
جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل
الميبدي ولك ان تقول يجوز ان تقارن للهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال يعين لها
بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان
الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في حدوثه الى مخصص
من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور
ثم قال وايضا فيكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية
وجوابه ان الهيولى لا تختص لها في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة
في كل ذاتها لكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع الصورة العنصرية مقدار ما
لا يليق لذلك المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر
المص ورود معارضة على قوله ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بين ان
يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو مح وهي ان الجزء المتاخ

ارا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية لولا دان يشير
اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال ان الماء اذا انقلب
هواء او على العكس صار المنقلب اولى بوضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي
نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد
الاحياز الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح بيانه
ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز
المنقلب اليه اما المحاذاة لطبعا او قسرا اذا لم يكن في الوضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها
واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق
يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك
في الهيولى المجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ
من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الان في اثبات الصورة
النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من
انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك
النوع نوعا واذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى التنويع بالتقويم والتحصيل وتسمى
طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدا الحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار
تاثيرها في الغير ولكونها الصيرورة الجنس به بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض
في المقصود يجب ان يعلم ان المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم
من اقسام الاجسام الطبيعية لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات
الجسم بل هو امر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما

يتحرك

اثبات الصورة النوعية

يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه
بحيزها المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهو ايضا في القول بالفاعل المختار
عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه الى جميع الاجسام لما كانت
نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا ثقيلا الى غير ذلك من
اختلاف الاثار والهيئات لا بد له من مخصص نعم انما ينسد باب اثبات الصورة النوعية ينسد
بل سائر القوى والكيفيات الغير المحصورة المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا
للوجود بلا استحقاق وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولا يبقى معها بحث ونظر ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امور ترفع النظر وتهابخلق
فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهو لا في القدرية لا سالمية بانواع السوفسطائية كتفكيك
في عمر لا تسعين وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى
واعادة المعدوم وغير ذلك من هو بما بهم لمصالح ادلتهم واحتياجاتهم قال بعض اهل الحق
ان بظهور مثل هذا المذهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية وانطمست
واذا تمهد ما ذكرناه فنقول لكل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع
بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص
ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة
اخرى وقد بطل الاول لاستلزامه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني لاستلزامه
كون القابل فاعلا واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث
والى هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر خارج
عن الجسم ولا للهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى لا سبيل

الى الاول والا لاشتراك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين فتعين الثاني وهو المط ومن
التشكيلات في هذا المقام ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد
الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعدادات موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى الاختلاف في قوابلها
في المميات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور
واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث يستحق اينا
غير حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير
برودته وامتناع تحصيل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب المقتضي لسهولة
تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده
بالقسر او تكعيبه ومنها ان كون تلك الصور مصادرة لاعراض مختلفة غير مرتبة
من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذا من ساير الابواب لا بان يصدر بعضها
البعض ينافي توهم بعد صدور الكثير عن الواحد ان اسندوها الى صور متعددة
توهم المادة الواحدة لا يتقوم بصورتين في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور يفعل بحسب
ذاتها وشغل بحسب المادة ويقتضي حفظ الاين بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه
بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل ساير الاعراض واعلم ان في اثبات ان في كل نوع من
انواع الاجسام صورة منوعة جوهرية لا يخ من صعوبة فلا بأس بنا لو بسطنا في
الكلام ثم علينا ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من
المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس

وفيثاغورس

وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول الله
للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبادي للاثار المختلفة وهو
الذي اورده المصنف هاهنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا
بد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان تكون هي جسميتها او الهيولى او امور اخرى والاولان
باطلان كما ذكر فهي امور مغايرة لها فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا ح لان
المفارق نسبته الى جميع الاجسام على التسوية فلا يختلف اثاره في الاجسام واما ان يكون غير
مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول يبطله
الكلام في تخصيصها فهي امور داخلية فيكون صورا لا اعراضا وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول
انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية
ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه من المتالهين و
حكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرها
الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس
وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا
والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس
انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ بل
هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك الارباب
النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرايحة المسك ظل الهيئة نورية في رب طلسم نوعه

نعم قالوا وانجذاب الذهب الى النار لمناسبة انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه
ولا انجذاب النار بخاصية لها فهو ايضا لتدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للنوع
ولغيرها وهو الذي سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب
الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وافلاطون لم ينكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة
الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا
ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون بطلميوس وابرخس حتى ان اسطو عول على ارصاد بابل
واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
حتى يتبعهم من علماء وبنوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف قول اساطين الحكمة والنبوة
في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس
للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في السلسلة الطولية ولا يلزم ان
ياخذ الافلاك في التركيب اخذ ما ياخذ العقول في الترتيب بل العقول كما نبه شيخ
الاشراق يحصل منها مبلغ كثير الترتيب الطولي يحصل من تلك الطبيعة على نسبتها
طبقة اخرى عرضية يجري مجرى الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط الفروع هم
والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير كما ورد في القران
ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لابد وان يتالم ابدانها
وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع عناية بجميع ابدان
نوعه والنفس تحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب
الطلسم ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى
الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي

لنقص

لنقص من جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقتضي علاقة ذلك الجسم
وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي
تنوع الجوهر ويحصل وجوده كيف يتخصص بعلاقة عرضية وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس وان قيل
سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق
الاثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر
عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر الكمالات المختلفة الفائضة علينا واجيب عن هذين
الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة
مبدأ قريب مقارن لها فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم
يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون
فيها امر مقارن يكون علة لتلك الاثار الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
تلك المبادي اعراضا اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان
الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة
الحامية مبدأ الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع بسبب الحرارة وليست بصورة جوهرية
وهكذا في اشياء كثيرة لا تحصى ليست هذه الاشياء اثارا لما ذكرتم بل هي معدات و
غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته
على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها في مادتها على ما هو عند
جمهور الحكماء مثل الحركات والتكونات الطبيعية كما ان الطبيعة الحجرية مثلا
مبدأ لحركته الهابطة والطبيعة النارية مبدأ الحركة الصاعدة وهكذا ما في
الكيفيات الاخر مثل ما في طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة النار مبدأ لحرارتها ولما

ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم فلا يجوز ان يصدر
عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام
لا يصدر عنها فعل بلا واسطة جسمها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة
جسمها والفعل الذي بوساطته جسمها شرط في اتمامها انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم
لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن
ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها ممتنع بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدا تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم
المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده لها افاض
واهب الصور عليه باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام
شرطا لقبول ذلك الفيض قيل انه الطبيعة سبب او مبدا لذلك وهكذا في غيرها
اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض وحق
شرطا لوجود المتاخر وكانت نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلنا
هذا كلامه فنقول لا يخفى عن هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد ما نحن بصدده تاييدا عظيما
فلذلك لما نثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس الا امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل
ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار والبرودة التي تحصل في غير الماء وكذا سائر الاثار
كالاستحالة الى الشبيه بجوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها
صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة و
البرودة وامثالها والمجبولة القوى كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها
فعالة وينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراض

فغير

لغيرها او للحالة العرضية والمنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم ضرورة ان
في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع مستحيل الانفكاك عنه
اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكون مقومها للمادة اذ كما لا يتصور وجود المادة
معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان يختص بنوع من انواع الجسم فانه لا يتصور
يتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص
فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر فهو اما حال
في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان وبالانقلاب الى الغير مع بقاء المادة في الحالين
في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين
بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات
بل فيها الجسم وعدم تصور خلوها عنها غير منتج لان استحالة الخلو عنها لا يدل على جوهريتها
وافتقار المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها اقول
لقائل ان يقول المنازع يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لو صح ذلك في تبدل الصور
على التعاقب مع بقاء محلها بعينها ولما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور
خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك
لا يعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع
في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك المخصصات مقومات لوجوده يوجب
كون المخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها
مقومات لوجوده مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى واتم من هناك كما حققتم
مخصصات الجنس مثلا فلكم ان تجعلوا مقومات الانواع صورا فان قيل ان المميزة

النوعية تامة الحصول قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر
عن اللواحق التي سميتموها صورا نوع حقيقي تام الحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصات
مشترك الوقوع بين الجسمية والانسانية فهذا لا يوجب تمامية احديهما وعدم تمامية
الاخرى فان قيل مخصصات النوع يعرض عن اسباب خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها
حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيولى باسباب خارجة
واستعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد يلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب
وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها
دون غيرها من الاعراض هو اول انه بها ذاتيتين لكم تقويمها لوجود حاملها فان
استدللتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يتحقق في مخصصات الانواع او بلوازمها
للاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجوهر على قاعدتكم
هو الموجود لا في الموضوع فنقول لصور المركبات وقويها موجودة في موضوع فيكون اعراضا
وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رايكم
كافية في تقويمها المادة والا لما صح للعناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات
العنصريات بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها فما
فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة
اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصورة مقومة لوجود المجموع
فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه
اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور
المركبات ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع

عرض

عرض ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لماهيات الاجسام
تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ تبدلها
في الجوهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور اعراضا والايراد عليه بنيانه عن القدماء ان من
الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل
عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بحت الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية
فسئل لزم ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا اعراض كالشكل والحدة
وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه
الا الاجتماع وهيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل به جوهرا
او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا
التفرقة بين الماهيات الطبيعية كالحيوان والانسان وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف
والسرير غير مفيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود الماهيات الطبيعية الجوهرية
والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر والعرض في شيء من المواضع بما ذكرتم الا ان يجعل
اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على
الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل
عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وظاهر ان هذا التقوم
تقوم الوجود لا تقوم الماهيات فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية اذ
تعقل المحل دونه والمتقوم بشيء بحسب الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار
المحل الى ما يحله من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم الماهية والحقيقة فرجع الكلام
الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للدلالات عن الاقدمين ان يبحث به مع اصحاب

جوهرية الصور الطبيعية من المشائين واما الذي وضح لدي في هذا البحث هو انه من الامور المتقررة
في مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في
المركبات الاعتبارية او الصناعية التي وحدتها بمجرد الاجتماع والصناعية وقد قالوا ليس كل
معنى يقترن بمعنى يجب ان يجعل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان
مع البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا اخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان مفهومات
المشتقات كالابيض والاسود لا حظ لها من التحصل النوعي لالتيامها من ذات ما ومبداء
ونسبة لم يكن مجموعهما من مقولة واحدة وامتنعوا عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة
تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق عليه حيوان طويل عالم وقائم الى غير
ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع
وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو
الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من
الجسم الناري والهوائي وغير ذلك حقيقة محصلة لها واحد طبيعي ملتئمة من الجزء
الذي هو مشترك بين ساير الاجسام ومن امر اخر مختص لو لم يكن كل الجسم مندرجا
تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات بل يكون من مقولة اخرى كا
لكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات
البواقي بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع بجانب الانسان
والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار جزء مختص جوهري سوى
الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا تلك التخصصات انما هي مبادي الفصول

ذاتية

ذاتية لانواع الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذ من
ان المادة والصورة الخارجتين والاجزاء المحمولة انما يكون محفوظة الحقايق في الذهن
والخارج على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انضباط الماهيات في انحاء الوجودات
وحصول الاشياء بانفسها لا باشباهها في الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر با
لمعنى الذي مر ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلابد ان
يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على نظم الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول
الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول
ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة
بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
منها ذو عناية من ملائكة الله تعالى الروحانيين يعتني بكلاءة ذلك النوع
باذن مبدع الكل جلت اسمائه ولذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا
يكون لها مباد في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللااستعدادات
ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع الامور محصلة يتخصص
بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة واختلاف تلك الصور في الحقايق
يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة لا الى اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف
استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر
في بحث كيفية التلازم واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح
لاختلاف التخصصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد
جميع الحقايق هو الباري الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات

الروحانية رابط نيض وساىط جوده كما ذهبت اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الجرمية
التى هى الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم ومقومة لوجود
الهيولى كما سياتى فى البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية مقومة لحقايق الانواع
الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عقلت الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم
لا بالصور الطبيعية فليست الجرمية مقومة لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم
فكل من الصورتين حيثية تقييدية لشىء وتعليلية لآخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصصه
من الجنس والتشخص بالقياس الى التشخص وحصته من النوع ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل
ما تبدل الصورة الطبيعية كما صرح الشيخ فى التعليقات وغيرها من ان كل صورة تحدث من
الصور الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال اخر فلا
ينبغى لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس
الى الصور الامتدادية فان الجسم جوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال
الصورى يتبدل الصور التبعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر
فليس الجسم كالهيولى التى يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل البدل والسر
فى هذا ان كل ما عرضا كان او صورة يحتاج فى تشخصه الى محله والفرق ان الصورة
بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة والموضوع تقوم حقيقة العرض كما يقوم
تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة فى مراتب حدود
الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى يتحفظ تشخصها بانحفاظ
نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية المتخالفة
الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذى

كان موجودا

كان موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع اختلاف بين الفريقين بل هذا
الخلاف يتفرع على اختلاف الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد اشبعنا فى الكلام من
الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا والله الهادى الى الصواب
وبه الاعتصام فى كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية فى اثناء مباحث التلازم اشارة
الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا يختص بالصورة الجسمية بل متناول للصورتين
فان الهيولى لا يوجد بدون الصورة الجسمية ولا هى توجد بدون الصورة النوعية
وكذا النوعية لا يوجد بدون الجسمية التى لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين
متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله هداية ربما زل بها وهم اشتباه ربما
وقع لاحد فى كيفية التلازم الثابت آنفا بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه
نوع ضلال لفعر الصمد عز اسمه بالهداية كما هو عادته فى هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف
عليه تلخيص الكلام فى المطلوب وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة
يكون التلازم بينها وبين معلولها او بين معلولين لها الاعلى اى وجه كان بل بايقاع
تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن
كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور من امر
المتضائفين اللذين بينهما تلازم بحسب الحقيقة انه بلا تحقق افتقار بينهما باطل اما الحقيقيان
فبافتقار كل منهما الى معروض الاخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو اضافته
الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا
وتقاوم اللبنتين المتساندتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع اثقال المتساوية
الميول لجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم فانما هو فى حفظ الوضع

لانه الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى الذات الاخرى واما المعلولان بحسب المعلولية فليس يصح
ان يستندا في درجة واحدة والى علة واحدة فقط بل يجب انتهاؤهما الى علة موجبة احدية
الذات متكثرة الحيثية الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية لصدوره عنها بتلك
الحيثية فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة يستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق
التلازم بين المعيتين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى
والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول
فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون منه فعلية التحصل ولانها لا تكون موجودة بالفعل
قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتخصصة
في الوجود بالذات على الصورة واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور العلة
الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى
سواء كانت علة مطلقة او الة او واسطة والا لتمامية تاثير الفاعل في منفعله القريب والواسطة
معلول بقياس الى الطرفين احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة
قريبة للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها يحتاج في تخصصها الى التناهي
والتشكل والاستدلال على تاخر الشكل من الصورة بتاخره عن الجسمية المتاخرة عن المقدار المتاخر عن
الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن جسمية الصورة لا عن تخصيصها والمدعى عدم تاخره
عن الصورة الشخصية ولا يبعد احتياج الشيء في تخصصه الى ما يتاخر عن جسميته كالجسم الى
الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تخصصها الى التناهي
والتشكل ولهذا لهما غير ظاهر لان الجزئي منهما متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمعة المتشكلة
باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية والجواب ان الاعراض المشخصة المادية

كالوضع

اشتباه

مقومات ليكن

غلط

كالوضع والاين وغيرهما متممات للمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام
او لانها لوازم واما ذات التشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين فربما تعد من مقدمات الهوية
الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء من ما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج
لا في كونه جسما بل في كونه متخصصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما
ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو جسم اين بعينه اليه بما هو جسم
بعينه وكذلك الحال في سائر الاعراض التي يتوقف لها التشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما هو
بل ولما معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على
الهيولى بالذات والهيولى على الشكل بالذات او معه وكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان
المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الذات او
بحسب العلية واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك
ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما
متقدمة على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المعلول المتاخر عن احدهما
بالذات فلا يتاخر عن الاخر لعدم كونه معلولا لها وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء
حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان
متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير
متقدم على الفلك المحوي لا بحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة
الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى والصورة
ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون
الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا او مستعدا له وكل

مقدمة

النظر في تلازم ذاتيهما فلابد هناك من علية واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما
معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد
منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة بالاخرى
على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخ اما ان يكون كل منهما بحسب
ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلقا افتقاريا فيرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق
من جانب فتنقلب التلازم بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري
من الجنبتين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل بعرضيهما فيكونان عرضيين
المتبائن المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى ولكن
لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كالبنتين المتخيتين فيكون على تفارق في الوجود
وارتباط في ذلك الوصف فيصح فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد
المقيم لكل منهما لا يمكنك ان تتخيل الاقامة من الجنبتين ولا ان ترفع الافتقار عنهما جميعا
ونقول ليس لاحديهما بان يقام بها الاخرى فلنا ان نظر ايتهما كانت والية علية يكون لها ح فنقول
ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان ليؤثر ويتاثر والقابل من حيث هو قابل
لا يكون موجبا لوجود المقبول لان علاقة الاستعداد انما يكون بحسب الجواز والقوة لا الى
والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولا شريكة لهما فقد تعينت
الصورة للعلية واذ ليست التامة واسطة مطلقة فيكون جزء من العلة
التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا وغير الالة المطلقة لكن
بتخصيتها لا احتياجها الى الهيولى في لوازم تخصيتها من التناهي والتشكل بل حقيقتها
النوعية فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة ليكون شريكة لعلتها

الفاعلية

الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور خارجة عنها لازمة لوجودها
والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل
بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون
الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى يفتقر الى مهية الصورة دون تخصيتها في وجودها وبقائها
قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلابد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت دائم
الوجود مفارق الذات عن المادة عما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المفاسد ومن
معين هوية الصورة التي يحصل وجودها عن السبب الاصل ويستحفظ تلك المهية
الاسطقسات بتعقيب الصور منه تستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هي صورة بما
جتماعهما تحصل العلة العامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة شريكة السبب
في اقامة الهيولى بما يماثل الزائلة في انها صورة وبما يخالفها من التوجيهات بجعل المادة
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد ترى كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ لذات
تخصية هي الهيولى وقد تبين في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد
بان ذلك غير مستبين الفساد في الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز كون
اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط والمتممات وغيرها فيجوز
ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة لواحد بالعدد على
ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب [?]
واستحفاظ الهيولى التخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بزمان سقفا مقيما
بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الحال
كالحال في عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدع [?]

هي مطلقة لا من حيث هي متخصصة وان كانت لازمة التخصصية لاحتياجها الى المادة في غواشيها صورة
من المقدار والشكل ولذا قالوا الصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت
اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار التخصصية يوجب تكرر التعلق من الجانبين على الوجه التعلق
الذي بان يكون تخصص الهيولى بنفس ذات الصورة لا بتخصصيتها وتخصص الصورة انما هو بالهيولى هو
التخصصية لا بالهيولى بما هو هيولى لانه لا تعقل هذية الحال بدون هذية المحل ولا يصح بقاء الحال لا يعقل
مع تبدل المحل بل هذه شاكلة الهيولى بالنسبة الى الصور فان قيل انا عدمت الهيولى فتعدم الصورة
فتصدق ان كل واحدة منهما ترتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحديهما في تقويم الاخرى من
الاخرى بعكسه قلنا بمعنى انه لا ترتفع الهيولى الا وقد سبق ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا
حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح ان تبطل حركة
المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم المتكرر
من الجنبتين بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الواقع والوجود انما
يكون بحسب الحيثية لا بحسب الذات اذ العلة متعينة دفعا وجودا بالمرتبية والسبق والعلية
باللاحقية والمعلولية وانما كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتهى وتحققنا واسأله العلم بالصواب

فصل في المكان لما فرغ من تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع
فيما هو المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدا بما هو الاشهر منها وهو
وقع عنده في المكان فحقق اولا ماهية المكان في هذا الفصل واثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي
لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان
فنقول الامر المسمى بالمكان اما ان يكون من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولى
او صورة وان لم يكن جزءه ولا شك انه يجب ان يكون مساويا فلابد اما ان يكون عبارة عن بعد

يساوى

يساوى اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه وان كان بعدا فهو
اما ان يكون موجودا او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان
الاشكال الجسيم في ماهية المكان في انها بعد او سطح خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اى البعد
المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات اربع تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع
لفظيا وهي نسبة الجسم بلفظة او ما في معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول
جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون امرا غير منقسم ولا ان يكون
منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما منقسم في جهتين
او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة
انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر
من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا
او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثاني
فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والشكل يشغله الجسم
ويملاه على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المص اراد ان يثبته في هذا الفصل
فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما
يوجد له امارات المكان والاول اى البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثاني

وهو السطح المذكور وانما قلنا انه بط الثانی ای المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا
او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقی الثانی بط لكنا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق
الاول من الثانی لانه يكون خلاء اقل من خلاء فلان الخلا بين الجدارين اقل من خلا بين المدينتين فان م
وما يقبل الزيادة والنقصان يكون مقدارا وذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا محضا لان
امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللا
شئ المحض فيبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل الى الشق الثانی منه ای كون الخلاء بمعنى البعد
المفطور فهو لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد
عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور التی تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس
الصحيح واذا كان البعد المكانی لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتراقه بحلوله فيه هف لان
البعد المادی حال فی الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون البعد بمهية نوعية ولم يبرهن
عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد لو كان متناهيا لوجوب تناهی الابعاد فيلزم شكل موجود لم
فی الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه
نوع الانفعال التی هی من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لان ما ذكره شارح حكمة
من ان فی كون انفعال الذی انفعال الكان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالدليل هو ان الانفعال
المخصوص الذی يكون بالانفعال الانفكاكی من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير
انفعال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما سيظهر
لك وجهه وكانه اختصر طرق اثبات الهيولى عنه فی مسلك الانفصال والاتصال بل
لانا نقول الانفعال المستدعی للمادة كما مر ابطاء عن قبول الشئ حال الوسبوق بقوة
استعداده تبطل تلك القوة بطريانه تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة ما يحوج حصولها

بحيث يكون

٥٠

بحيث يكون الى كون ذلك الشئ ذا مادة بخلاف اللوازم والا لكانت المفارقات ايضا ذوات مواد من حيث
اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول كون البعد مستلزما للاين لا ينافی تجرده الا اذا كان شكله
من العوارض التی يمكن تجددها او زوالها وهو مم ومن الدلايل التی اقيمت على نفی كون المكان
بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطن انه لو كان بعدا لكان له خاصية الكمية الاتصالية وقبول
القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين
يلزم كونه مادة للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول
يلزم انه لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال
ما دام ذاته موجودة واما الثانی فلتجرده عما يقبل الانفصال لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل
متصل يقبل الانقسام هذا تلخيص ما ذكره الشيخ فی الشفاء وليس لقائل ان يقول القول بان
ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الرای لان الجسم يقبل الانفصال ولا
مادة له لا يقبل الانقسام عندهم لانا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل للانفصال وساير الحوادث
مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزؤه وكان يقول لا نم ان المتصل
بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول
مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم كون الخلاء الملاء بواسطة كونه قابلا
للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل والتناهی والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام
والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادی غير صحيح لان القائلين بالبعد ينكرون المادة لما
كما وقع لبعض الاعلام بل لنا ان نقول وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين من
الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما
التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثانی فيكون البعدان هما المتمانعين

عن التداخل بالذات لا المادتان فان كان الاول فذلك بطلان الجسمين المنفصلين اذا اتصلا
مادتاهما واحدة واما التمانع بين ذات المادة والبعد فواضح لان المادة انما تلاقي البعد
وتتقدر به وتتميز بكلتيهما في كل واحد مانعت بعدها فالمانع هو بعدها لا انفسهما فاذا لم يكن
الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان من جهة البعد
فنعلم ان طبائع الابعاد يابى عن التداخل ويوجب المقاومة والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون
المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الآخر للآخر
وايضا يلزم من امكان اتصاف في ذاته بالحركة الاعتبية ترتب الامكنة الغير المتناهية ومن
امتناعها امتناع الجسم لها لانه ملزوم للبعد المنافي للحركة وملزوم المنافي للشي مناف
لذلك وهذا ايضا يتوقف على ان البعد ممتنع الحركة وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة
على محيط دائرة على الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض بحركة المتحرك
في الماء على ما سيجي واعترض اصحاب الخلاء على القائلين بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام
لحركة الساكن وسكون المتحرك لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا والسمك
وان يكون المخفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا
المتحرك في الماء حركة مساوية لحركة جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم
من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة
المكان فيظهر الاول في الزق الملتقم ماء او هواء اذا نقص منه شي مما فيه والثاني في الجسم المثقوب
والثالث في الشمعة المدققة مرة والمنبسطة اخرى لكون المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها
عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكان ومنها عدم الوجود ما هو المحيط الطبيعي
للاجسام الغير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب لمن اراد الاطلاع

عليهما

عليهما وعلى ساير الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع
الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر
ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز
لا السطح الباطن منه

فصل في الحيز كل جسم اثيريا كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب
الطرق وهو عند القائلين بالجواهر الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد
عليه الجسم كما هو في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم منه
ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تقديرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه
وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد فالمراد كونهما واحدا فيما له مكان كما سوى الجرم
الاعظم وهو لا ينافي الاعمية كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا للجسم
من الاقسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتشابه اجزائه في الماهية والحقيقة
كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض
واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في اي موضع كان
سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان يتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم
غير محاط بالماء واللازمان كلاهما ظاهر البطلان فكذا الملزوم بل المطلوب بالطبع للاجسام
انما هو الوضع والجهة والمكان مطلوب بالعرض فان الارض مثلا لا تطلب مكانها الذي هي فيه لانه تحت
جميع الامكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض بكليته بشرط ان يكون الارض على مركز العالم
لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اي ما يؤثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه فالاولى ان يحكى
اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجية عن ذاته لئلا

منه

يرد ان رفع القواسر وان كان ممكن الانتراض بحسب الذهن لكنه جايز ان يكون مستحيلا بحسب نفس
الامر فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف
للواقع لكان في حيز معين لا محدود لك الحيز الذي حصل فيه ح اما ان يستحقه الجسم
لذاته او لقاسر لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي لك العروض و السبب
اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا وان لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على
التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اي يستوجبه بطبيعته لا بجسمية المشتركة
ولا بهيولاه اذ ليس شانهما اقتضاء شيء مع ان في التحيز تابعة للجسمية وهو المطلوب فان الفاعل
وان لم يكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام
جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحيان نسبة واحدة فلا بد ان يكون طلب الاحيان المختلفة الى
امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وماهياتها التي هي صورها النوعية او لما
ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول الجسم في المكان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور تخلف الجسم
عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان لا محالة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين يوجب استناد احدهما الى
الاخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما
او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في
احدهما دخل مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي
حصل فيه طبيعيا لان طالب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه والمهروب عنه طبعا لا يكون
حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالب الثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان

غير المطلوب

غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فح ان لم يكن على سمتهما
او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وان دفع منهما في جهة يميل
الى جهتهما طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني ولقايل ان يقول انا لو توهمنا الارض
في مركز الفلك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا
الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات
ولا تخصيص لجهة هف واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي
ان ينبسط عن الوسط الى الجهات بالسوية ولا بد من تخييف في داخلها والتجويف انما يتحقق
بالخلاء او بحصول جسم في داخلها والاول ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيطة بها او غير
ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع فقدان المرجح لان هذا انبساط
في كل جهة هذا تلخيص ما ذكره قال وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن بعارض عرض
فادى ذلك الى الحكم غريب نحن لا ندري استحالته هذا العارض ولا يمنعها انتهى واعلم انه كما لا يكون
لجزء البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذات البسيط بل موقع التجزية في المتمكن
موقع التجزية في المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول
التركيب والتركيب امر يعرض بعد الابداع فلو كان المركب مكان حالة الابداع يلزم وجود الخلاء
قبل التركيب ثم ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب همنا ثم ان
التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان
للبسايط فامكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط واحد
لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزائه ان كان فيه
غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه او تجاذبت

لكون المركب كان لا بعد حصول التركيب صح

هذا ملخص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله
مكان جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء ولو كان
السطح الباطن فحينئذ مكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي
هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا اقول هذه المؤاخذة كالمؤاخذات اللفظية
فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة
عن اجزاء البسائط وعن مركباتها الى امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بان المركب
لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع لزم وجود الخلاء منقوض بانه
المركب فانه كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا مكان الا ويوجد في ذلك المكان
مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسائط بعدية
بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا
مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من تفهيم علية الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول
ومنها انه لم لا يجوز ان تمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء اقول لما
كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذكور جذعا ومنها قوله ولما كان
المركب انما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو تتم ايضا لجواز ان يكون الصورة
النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة ثقلا عظيما كما ان
ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره
مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم
احتياج المركب المعين لامكنة البسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب فانه لم يكن لثقل اجزائه الارضية
لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب الفعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة

المنتجة

المنتجة انه ما شديد اهما المدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة فصل في الشكل وتعلقات
معناه فلا حاجة الى ان يفيد ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ما ذكره هنا
فقال لكل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي
فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو مشكل فلما مر
ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون مشكلا وانما قلنا كل
مشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجية عما يتم به قوامه
لكان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه سواء كان
بلا وسط او بوسط مستند اليه او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن
هو عن طبعه وهو المط فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي
وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه
عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام
المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين فانه حاصل
للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط
هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق
البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقهما في الطبيعة لان اختلاف المعلولات
ان اوجب اختلاف العلل ولكن اشتراكهما لا يوجب اشتراك عللهما ولا يجوز مع ذلك استنادها
الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع
فلا بد من استنادها الى الطبائع اقول فههنا شيء اخر وهو ان البسائط وان اشتركت في اصل الاستدارة

الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة

طبيعة الارض يقتضي الكروية

اشكال في اختلاف الافلاك

لكن لكل منهما استعدادات خاصة ومراتب الاستعدادات متخالفة متخالفا نوعيا كما بين في موضعه

لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع ملك الاجسام التي هي عين صورها النوعية ولنعلم

ان طبيعة الارض يقتضي الكروية ويقتضي الكيفية الحافظة لاي شكل كان فلا منافاة بين ذينك

الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة

الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما انها هي منها الشكل الطبيعي ولم تزل اليبوسة

اليبوسة حافظة الشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعرض ذلك

لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الذبول

بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم ان اختلاف الافلاك التي اريكن فيها كوكب او تدوير او خارج

في الشكل لاجل النقر وكذا اختلاف المتممة لاجل اختلاف رقة وغلظا ليست بالقادح بعده

في الفلكيات على رايهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا

بسبب صور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في القابل كذلك يختلف باختلاف الفاعل

فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كروية شكله لكن اتصلت بصورة اخرى او

منكرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج تحصل في شكله اعوجاج اختلاف بالعرض وقيد الصور

ليس مقصورا على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفاعل

فكما جاز ان تتصل بعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود الى القوابل

او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسايط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى

لاسباب تعود الى العقول الفعالية او تحقق تمام النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب

المحاكمات ههنا اشكال احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي

فلا بد ان تسري في جميع اجزائه ولما الصورة الاخرى فانما صورة للخارج مختصة به يكون فيه

الصورتان النوعيتان معه هو مع وجوابه المنع على استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركبات

وحلت فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان

اقول الحق في الجواب انه بين ان صورة الفلك وكذا صورة ما اركز فيه غير سارية في اجزاء

حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث

هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة الفلك بعينها نفسها فان الصورة صنفان صور تقوم

الاجسام سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا تقوم

مواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة اثيرية صورة مجردة هي ذاته

تحصل بهيئة فلا يكون لها صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قال المحقق الطوسي شيء لم يذهب

اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح هذا العلامة بان

القوى المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب

من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما

لا يخفى اذ يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم واحد نارا وكوكبا او نارا

وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية

فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان المركب العنصري

كالياقوت مثلا وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة

بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة

الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط الناري

والهوائي كيف يتاتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاجزاء لو كان في الفلك

صورة ان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول وبما قررنا ظهر لك عدم ورود

هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنه من ان معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى انه كان لجزء اركان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان احدى

الصورتان سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاخرى ان الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك

وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد

افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه انه لكل من المتممين ليس

جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك

لم يكن كرة مشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة مختصة بنفسه تخرج

بها الاوضاع من القوة الى الفعل ليتشبه بمبدائها المفارق كما هو المقرر عندهم واما الخارج فمن حيث

كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا ولم يكن له حركة خاصة فلا بد له من حركة تخاص من الحيثية

المذكورة واما من حيث كونه مستقلا فلها حركة خاصة بنوعه يكون مبدا لها وهو من هذه مستقلة

الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد افراد

المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي

يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور بنحو المصورة

حتى احتيج الى التجشم اعتذارا لدفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل

في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الرصف المحكم والترتيب الانيق الذي عجز

العقول عن الوصول الى غاياته ومنافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظ

لا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن

واما ثانيا فلانا الان عند كمال عقولنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها و

اوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يتاتى انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور ولما ممارسة

فاعل الاعضاء في الحيوان قوة طبيعية عديمة الشعور بغاياتها مبدعها ... [illegible]

ثالثا

ثالثا فلانا الان عند اشكال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا فكيف في ابتداء امرنا

عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها مبدع

حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راي اساطين الحكمة و التالهين

كافلاطن ومن قبله من اصحاب المعارج والارتفاع الى الملكوت الاعلى **فصل** في الحركة والسكون

لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض الجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم

والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور ماهيتهما

وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعدام

انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا

او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوضيحه ان

الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدا الاول تعالى وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض

الوجوه بالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا وكونه

بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له وغير حاصل هذا محال ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها

الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون

تدريجيا وهو بالمعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان

خروجا على التدريج وهذا لا يكون الا في اربع منها كما سيجيء عليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه

متضمنا للدور اذ معرفة التدريج يسيرا او يسيرا متوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة المأخوذ

في حدها الدفعة المأخوذة في حدها الآن الذي عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة

واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية لا عامة العوام

عليها فمن الجائز ان يحد الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سبب هذه

الأمور الأولية التصور واستصوبه الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك
لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج
بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلّم وان توقف ثبوت التدريج
على ثبوت الزمان بل لانه لابد ان يعتبر في ذلك الامور الانطباق على امر متغير فاذا لذات لئلا ينتقض
التعريف بالانتقالات الفكرية التي يقع في انات متعاقبة توسط بين كل آنين منها زمان وليست
بحركة والمتدرج على هذا هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي
وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الآخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد
الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق
في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما
هي الحركة باتصالها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفس ذاته
لا ان التي تقصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور
ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد
يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف ما في الطرفين فهذا هو صورة
الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط وان كان اذ كون المتحرك
متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب
ذاته واحدا شخصيا مستقرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض مما
يقبل انقساما بغير نهاية بالفرض اذ لا حدود بالقوة من جهة اتصالها وموافاة حدود المسافة فهو مستمر
بحسب ذلك متغير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود كما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة
في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا

بالقوة

بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرفية القوة ومحوضة الفعل فلذلك يسمونها بانها كمال اول
لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمراره بذاته واختلاف نسبته الى حدود المسافة
وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية
والاول الحركة التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المنتقلة كراس مخروط
ماس سطحا يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا ما فقد تعين من النقطة ماسة منتقلة يحصل من استمرارها
على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له او اجزاء بل متاخرة عنه ففي الحركة
شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية
واشياء كالنقط المفروضة فيه التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب انفراض
حدود المسافة ففيه ايضا شيء كالراسم يبقى له الآن السيال وشيء كالمرسوم يبقى له الزمان المتصل
واشياء كالحدود النهايات يبقى لكل منها الآن بالمعنى الآخر وكل من الامور الثلثة في كل واحد
من الاشياء الثلثة ينطبق على نظيره في الاخيرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر
من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المتنقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد
انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط ومن المسافة
النقطة او ما في حكمها ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله
بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها
مع استمراره مبدا لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق
على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد من حدودها لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد
واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود
الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا

وسنبين ان الزمان مقدار الحركة م

يمكن خلوه عنهما جميعا ولقايل ان يقول ربما تعين آنا في زمان الحركة فنفرض الجسم اما ان يكون فيه
متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه جزء غير متجزي من المسافة لتطابقهما وهو مح او ساكنا فلا يكون
الحركة متصلة وقد وضع انها متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الاجزاء الغير المنقسمة فيلزم خلو
الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من
الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان
متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه الحركة وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو
ارتفاع النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في
الآن على ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم
من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر لان الحركة في الآن اخص من اللاسكون
وعما يساويه فانتفاؤهما لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل
ان الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف فنختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان
جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع
فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قايما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل
اما القابل لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا
بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين والاول مح اذ العرض لا بد له من محل متقوم بالفعل
وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى
ما بالقوة لم يتحرك لانه كل متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء يجب
ان يكون مما يعرض لشيء متجدد مشتملا على القوة والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد
ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل

وهو الجسم

وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما اشير اليه بقوله وكل متحرك
فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك وله سبب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان محركه
من جهته امر خارج عنه ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج الى
نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول هو ما اشار اليه المص بقوله اذ لو تحرك الجسم
بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب
لكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان
الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون
الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فكون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو
مح لكنا نقول فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء المركبة
يمكن ان يتجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل النفس طبيعته
وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية
والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخلي بل بامور تنضاف اليه
من خارج وهو بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخلي لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما
لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت
في الخارج ولهذا امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن النباتية الى الحيوانية
بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ
هكذا لكونه خاصا او تعينه لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي
وغيرها من الحقايق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انه جوهر ذو اقطار
ثلثة فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يعرض لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية

ومن النباتية [illegible] الى الجمادية [illegible]

وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما وجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون
الاثنان حاصلا منهما فقد تبين ان الجسم يلحقه علل في الوجود تجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم
لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توقع
امر فيه يوجب بطلان حركته وان كان ذلك هو السكون في حصول ما هو المط بالحركة اي مطلوبه كان
وبطلان التالي ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بما هو جسم
جسمية فلو لم يكن له في حركته مط لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه
في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ايضا
مح فان كان له مطلوب وجب سكونه فلا يكون المط بالطبع متروكا بالطبع والتالي بط لانه لا يكون
متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث
اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم بشيء غير
الجسمية بل بطبيعة وهو على خالفة الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من الحركات مثلا
لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية
كما في الافلاك مثلا فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم
عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب اخر واما اذا كان فلا لجواز ان يتوجه لكمال بعد كمال الى غير النهاية
ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث
دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول
بط لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد
لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ومستفيدا ولا ينتقض هذا
بمعالجة النفس ذاتها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج

هي حيث

هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج و
متعالج فموضوع التاثير والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة يتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك و
الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار امرين من هذه
الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المص
قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة يقع فيها الحركة
ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن يفرض من انات زمان تلك الحركة
من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في ان اخر منهما مخالفة نوعية او صنفية وقد
انما عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا بط لان معنى التسود ليس ان السواد اما
يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في التسود نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت
والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء اخر
فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا اخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه
صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما
في الحقيقة او المحل او الزمان وهو مح واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا
فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد
وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشد منه وههنا بحث وهو انه
لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال
من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا
لزم تتالي الانات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين
وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من

الفعل يعني انه اي ان فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هنا
بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو
بط بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط
بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين مرافقة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو
ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا
وكلامه هنا على ما دل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين
مما احاط به جسم في كل ان فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال وايضا الاشكال
غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق
ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي مبادي
السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على
مذهب بعضهم ثم يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل
غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون
نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض لصلاحها الا افراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد
وابعاضه فوجودها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات
او الآنيات ولا انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها
في حال الحركة فضلا عن تتالي الآنيات منها او كونها غير متناهية وبما قررناه وبيناه تحقق ثبت
عند البصير الحاذق وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة اتصالية منقسمة انقسام
المقادير الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي وقعت

فيها

بيان الحركة بمعنى القطع موجود في الخارج ه

فيها الحركة او غيرها كما لا شك فيه وجه آخر مذكور في الخلسة الملكوتية بانه ان المتحرك ما دام كونه
متحركا لو لم يكن الا الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة متوسطة بين المبدا والمنتهى
وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها
الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق
في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل
من حد الى حد آخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير
متناهية يفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود منكوفة وجميع المقادير متروكة
وهذا اشد انحاء الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة وله فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة
اما اولا فللانتقاض فيما اذا فرض نقطة كرة مخروط مارة على خط من سطح فلا محالة تلاقي تلك
النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه وعدم انقسامها
فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فانه سلم انه لا موافاة بتلك
الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من آنات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك
الزمان فان ملاقاة غير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان في هذا
كما ان الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزماني بينهما
مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة لما كانت
كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها
الا موافاة للحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء
غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه
مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة

ذكر الشبه الواردة على نفي ثبوت الحركة الاتصالية ودفعها

جميع اجزاء المسافة وحدودها فوافاتر لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على
وجود الراسم منها لا غير ولعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على نفي ثبوت
الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوده انحلالها يقاس عليها غيرها لان كثيرا من الشكوك الواردة
على اتصال الجسم ينتهي عليها فانه فاعما يندفع تلك الشكوك كما وعدنا في اوايل الكتاب
فنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت
الحركة والجواب انه امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات ثم
ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى
القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال الوصول اليه لما مر ولا بعده
كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول
اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انه نفسها موجودة
في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء
من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة
يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد
بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة
بهذا المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نم ان الحركة المستقبلة معدومة في الحال الكائن في الزمان
في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في
الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما
موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو عين المدعى
ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف الماضي فيلزم ان

انا نوجد في زمان بين آن وصول الجسم الى المنتهى وان قبل الحركة بمعنى القطع

يكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوصف
بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن فيما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي
وعليه يقاس مقارنة الوجود للمستقبل والجواب انه الماضي من الحركة موصوف بوصف
الانقضاء بالقياس الى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا يجب الواقع مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد
بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم
بسلب مطلق الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة حركة
في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل
مداخلة اجزائه الى جميع الاقطار على نسبة اتصال جسم آخر وبقولنا او على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل
طبيعية كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل التخلخل فيخرج بقولنا بسبب اتصال آخر ثم
آخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم
آخر بسطحه الخارج وبقولنا مداخلة اجزائه الى جميع الاقطار خرج السمن فانه في العرض
والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار والذبول عكسه وهو
انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على التناسب كما في سن
الشيخوخة وعليك بمقايسة قيوده على قيود النمو وهنا بحث مشهور تقريره انه النامي لا يخ اما ان يكون فيه
شيء ثابتا او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو يح لان
الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني فلا يخ اما ان يكون
الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي كان منها كالاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لانه
يتصل به شيء وينفصل عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لانه الغذاء اذا اتصل به وتشبه فاذابه
صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بخروج الشيء عنه

والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية وانه لم يتصل ولم يتحد بعد فالوارد ما صار غذاء له وكالنبات
واما الثالث وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة
باقية مع انه لا يكون المجموع باقية وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط
في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وبانقسامه ينقسم الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم
في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محال ويمكن
ان يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية الشخصية
واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك للنمو والذبول هو
الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية فلما قبلت الزيادة الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل
وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل نعم لو ابان الاصل ربما
يتميز عن الزيادة في الاستحكام والقوة فهو بما فيه مبدأ لاستعداد تلك الزيادة وتحليلها فيصير
تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام
الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء فان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة
النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادة ترد لا المادة ولا المقدار فان المادة
الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع مما كان اولا اعني المادة
الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو
حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال تشخصه وحدوث شخص آخر من نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من
النوع من الصورة الصورة النوعية المشخصة او يكون مراده هو الممنوع على طريقة المشائين المتفرع
لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم فكيف يكون شيء
واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى

هذه الاجزاء المتبدلة لا الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية ظ ل م

ولا فساد

ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقي شيء آخر وهو ان اثبات الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم
بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا اثبات ان النفس غير جسمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل
على نفي النمو والذبول بان النمو انما هو تخلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق
بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هاهنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل
انضمام جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله
عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها
جسم آخر له مقدار فلا يخرج الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق
وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية واجاب عنه
الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك مزودة
دخول الاجزاء الزائدة في ضمنها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا
مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض والمجيب بقوله ان كان
اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب
والا فالامر كما قاله المورد قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي
ضرورة كونهما متحيزين وبقاء صورة الممتزجات كما قرروه في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا
في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المنفصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق
في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر فهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية
في النمو لتبدل الموضوع وان اراد كونهما متصلا في نفس المداخلة التامة فذلك لا يتحقق الحركة
في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة
انتهت عبارته ولقائل ان يقول الاتصال هاهنا بمعنى صيرورة الجسمين واحدا طبيعيا منقسما الى اجزاء مقدارية

متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال
بهذا المعنى يمكن ان يتحقق بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية فيه وتشبيهه بالمغتذي والجسم
النامي متصل واحد في نفسه بمعنى انتفاء الاجزاء وهيئة متحدة الماهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى
عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب اتحادهما واما ثبوت
ذلك الاتصال بالمعنى الاخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها
باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد
الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقداريهما وهو ليس من مشخصاتهما
وكذا الحال في السمن والهزال في ان موضوعهما متشخص واحد وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بانه لو اراد
بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست
موضوعة للحركة الكمية وان اراد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل كثير من
اجزاء الاولى وانضمام الحادثة اكثر منه اقول كانه يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن وقد يطلق
على الجسم بالاعتبار الذي يكون به جسما وان لم يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل
هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع وكذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها
ولذا صدق على المجموع الجسم بالذات صدقا قطعيا انه متكمم واذا كان محفوظة الوحدة التشخصية
متزايدة الكمية ومتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع
وتوارد افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق
من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير
القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم من الغير القار ما يكون
غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان

تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة مشتركة
بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم شيئا وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد الشيء
في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد انضمت عليها كمية اخرى او
انفصلت عنها فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان الوصل
والفصل عليه والمعدوم لا يتصف لا بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس
في كل آن فرض بفرد لا يكون هذا الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن
ان يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يبعد النقض بالخط الحاصل
من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان المراد من الغير
القار ما يكون كك بالذات بمعنى انه لا يتصور كونه دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا
القبيل لا دنا من شيء من تلك الامور الا ويوجد له فرد ثابت فعدم القرار مما يعرض لها بتبعية الحركة
اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرح الكليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية
اذ قال واما الحركة في الكم فهي اما ان يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما ان يكون
بورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون
بانفصال شيء من المادة وهو الذبول والهزال او لا يكون كك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء
وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا يقع في جميع
الكيفيات بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد
اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى
اين آخر على سبيل التدريج ويسمى نقلة وهو ظ وحركة في الوضع وهي ان تكون في الجسم المتحرك حركة على
سبيل الاستدارة فان اجزاءه تباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة المحيط من الاجسام وقد

بلازم كله فقد اختلف نسبة اجزائه كانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه
من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا
في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطارها بشرط ان يفارق مكانها وكذا البيض اذا تحرك على قطره
الاطول والعدسي اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا
على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة
المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني كما توهم وليس قوله ويلازم كله
مكانه داخلا في التعريف كما زعم صاحب الحواشي بل لتخصيص مادة المثال عن غير هذه الحركة لئلا يقع
الاشتباه بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة لان الانتقال فيه اما من تشخص منه
الى تشخص اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت
في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني ففي كل آن يتحقق جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال
الوحداني بين امور متخالفة بالماهية فيكون بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل
وهذا محال وهذا بخلاف الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية واحدة
مستمرة من مبدأ الحركة الى منتهاه لا يكون لها جزء ولا حد الا بحسب الفرض ولا هذا يتصور الا في
بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه ولا يمكن في الصورة بالقياس الى المادة فالكون والفساد لا يكون
بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يقبل الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة
يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في التسخن فقد ينتقل من الاشد
الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من
اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع الى الاخس منه
تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة فيها بالعرض

لا بالذات

لا بالذات فالحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي التسلاح ثم في التسلح واما متى فان [وجوده]
للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى فلو كان فيه حركة كان لمتى متى اخر وهو محال واما
الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت من
عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة [من]
التسخن الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه متبردا فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك [في مقولة]
ان ينفعل فان كان قد تحرك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك ان الحركة في كل مقولة عبارة
عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور [في غير]
القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من [حيث]
انها غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء من مقولة متى مثلا لزم ان يكون له في كل آن [نفرض]
من زمان حركته شهر او سنة او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا
وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يؤخذ في مفهوميهما التدريج وعدم الاستقرار [فانهما]
التأثير والتأثر على نهج التجدد والاتصال وحكم المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم
في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعيا [بالبداهة]
المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يجب ان يكون الانتقال في مقولة [متى]
دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار [المحرك]
فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا [يكون]
موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما
طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونها [مؤثرة]

واما متى فان وجود الحركة للجسم
انما هو بتوسط فان كل حركة الخ
كذا في بعض النسخ

قد تحرك

مستفادة من خارج اى امر مباين للمتحرك فى الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج
فاما ان تكون لها شعور او لا تكون فان كان لها شعور فهى الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد
كما فى الافلاك او لا على نهج واحد كما فى الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية سواء
كانت على نهج واحد كما فى العناصر او لا على نهج واحد كما فى النباتات وان كانت مستفادة من خارج
فهى الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسرى اليها
يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او الميل القسرى لانتفى كل منهما بانتفائه
وليس كذلك وتمامها هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا لذاته متدرج الحصول فلا بد ان
لا يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة
مثلا اذا كانت على صرافتها ثباتها كان مقتضاها ثابتا فلم تكن مقتضية للحركة اذ هى متجددة شيئا
فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففى اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب
من تبدل الاحوال لا يقال للحركة جهتان احديهما حيثية ذاتها وهى توسط الجسم بين مبدا المسافة
ومنتهاها وهى بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول زمان الحركة الى آخره والثانية حيثية النسبة التى
يلزمها وهى بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة
المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام فى استناد
هذه الى تلك عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هى مجموع امرين احدهما
ثابت وهى الطبيعة وثانيهما متجدد وهو الوصولات الى الحدود متجددة متبدلة تكون تلك حالات غير
ملائمة للطبيعة والا لم تصر محركة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات العود الى الحالة الطبيعية
وعند حصولها ينقطع الحركة لانتفاء احد جزئى علتها وهى الحالات المتجددة كما ان العلة ذات
جهتين جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع الثابت الثابتة والمنقضية

فان مطلق الحركة يمكن ان يكون امرا ثابتا

بيان علة الحركة

ولقائل

ولقائل ان يقول الكلام فى علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام فى علة تجدد اجزاء الحركة
لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة
لئلا يلزم الدور فالحالات موجبة للحركات والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر
الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية وكذا الكلام فى النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك
لان النفس فى ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد من
انضمام امر لها وذلك الامر ليس هو التصور الكلى لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل
التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة وتجدد كل
من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت فى الحركة الطبيعية ولا يخفى على المتفطن
انه كما يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل
ما يقال فى تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك فى تصحيح نسبتها الى القابل فصل
فى الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة الاول فى التنبيه على انية الزمان الثانى فى تحقيق ماهيته الثالث
فى بيان كونه غير منقطع البداية والنهاية قبل الخوض فى المطالب ينبغى ان يعلم ان الناس قد اختلفوا
فى الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم
والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله
جوهرا قدسيا غير جسمانى وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته تعالى ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا
هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه غير قار فمنهم من قال انه نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب
ولنا حجة كل فريق حجة المنكرين لوجوده امور الاولى انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم
والتأخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا
معدوما معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا لجميع اجزائه لعاد المحال

نسبة النفس الى الحركة الارادية

الكلام فى وجود الزمان

المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان الآن واما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن
له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان والشي اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا ولنا عند
مثبتيه فلان الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير منقطع الى
والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من رفع
الاخص رفع الاعم فكما ان الفلك اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في طرف
منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل او في الآن
الذي طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل البعض
كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالعلية اما اولا فلان العلة من حيث هي واجب الحصول
مع المعلول وههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض
علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الآخر او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له او نقول هكذا
اما ان يكون علية الجزء المتقدم لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاولين يلزم
كونهما متخالفين بحسب الماهية لجزء الآخر لكن الآخر لكن الاجزاء المكنة الانفراض في الزمان غير متناهية
ولتخالفهما بحسب الماهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض على الفرض فيمكن ان من اقسام الغير المتناهية بحيث ان
يكون حاصلة بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام
والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم تكن واحدا وقد فرض
كذلك هف فيلزم تركب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم
من الاجزاء الغير المتجزية وقد تبين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه
علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر او كونه علة لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد
امس والامس غدا وذلك ممتنع وايضا اذا كان الجزء المتاخر ما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما كان

والا لزم كون العلة علة لنفسها [illegible]

حصول

حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان
زمان هف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف بعين
ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظ فهو اذن بالزمان لان اصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق العقلاء
فيكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب المتقدم
والمتاخر اذا لم يكونا جزئين من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لاجل
اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم
ان يكون كل منهما في زمان آخر اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان
لذواتها لا لملاحظة امر آخر معهما فماهية التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان سواء كان
المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما
ان ذات الباري هو نفس الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال
باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعيين اذا كانا جميعا غير جزء من اجزاء
الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه
كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون معا ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته
مقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو من المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس معنى
الزمان مجرد التقدم والتاخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا
لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها
يقتضي القوة والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا
ما ذكر في هذا المقام وظني انه يبوح اشكال علية بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها
متقدما وبعضها متاخرا مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة النوعية لا بد له من امر زائد

على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء
الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير معينين فاذن ان جاز هذا جاز ذلك
في كل شيئين من نوع واحد انما يمتازان بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية
والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا جزء له بالفعل
بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي لامتيازها حتى ولا يجب الوهم التصور فانه يميز
بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب والبعد مما يوخذ في الوهم مبداء والبعد
عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسبه كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها
من الاوضاع التي يحدث فيما بينها الحجة الثالثة ان المعقول من الزمان ما به تتقدم
الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها على بعض بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد
المتقدم والمتاخر بهما معا وهذا المعنى لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية
والحركة والتغير مع ان هذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان البارئ تعالى يصدق عليه
انه قبل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم
من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو
الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية سائر الاشياء ومعيتها
فاذا كانت هذا النوع من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا ان حصول
التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة والجواب ان نسبة
البارئ الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تغير
للزمانيات بالنسبة الى البارئ القيوم وكانما يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما مبدعاتها
فلا ذو زمان ولما كانتا متماثلتين فكلا في زمانهما فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن نسبته

الكائنات

حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود

حجة من زعم ان الزمان جوهر بنفسه مفارقا عن المادة

الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بالزمان واما حجة من زعم
ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم
من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية اما الصغرى فلانا لو فرضنا
عدم الزمان قبل وجوده كانت القبلية والبعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده
فتجويز العدم على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي
استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان
لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا واما ظن كون الزمان
جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه
التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كونه مقدار الحركة قالوا نقع في بحث ذات
الزمان تفرضه ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه
الا الدوام والاستمرار وان يقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التقضي
في ذات الزمان والمدة بل القياس قبل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الراي الامام حيث قال
في شرح عيون الحكمة ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم
التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون
والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته
فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد هذا عبارته
وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبته
ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم
البرهانية الحقيقية اقرب من غيره ما تلت التشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى

حجة من زعم ان الزمان جسم وهو نفس الفلك الاعظم

والجواب ان هذا الظن ينفسخ بما ياتي من تحقيق ماهية الزمان وانما مقدار لما هو ذو تقدم
وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات وماهيته يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت
وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون الا ماديا فالزمان
متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان مقتضيا شيئا لا في ذاته لكان ٢
الشيء الذي حدث الان فهو قد حدث في زمن الطوفان وحينئذ لا يكون بين الاشياء تقدم وتاخر وهو مما
يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما ومتاخرا بالذات لا يوجد التقدم
والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان مقتضيا متجددا
لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس فضلا
عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قائما بذاته من المادة ومنهم من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم
لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان الا ان بعض ما يوجد لا ينتجان
في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة فاستدل عليه بان الزمان

حجة من زعم ان الزمان نفس الحركة

مقتض متجدد والحركة ايضا كذلك والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان واما
ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ المقتضي للتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض
كما هو راي الجمهور وبالعكس كما هو راي بعضهم لثاني ان من لا يحس زمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد
فان ههنا وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا منها ان الزمان يوجد في الحركة السريعة
دون العكس ومنها ان حركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون
حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة ومنها
ان الحركتان قد يتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو
الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا ان حركته اقصر وكذا حكم الحركة الاولى الفلكية فمنه بح

اصحاب

تحقيق الزمان

اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فتقريره
برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس
الاشارات فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع موجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشيء متقدما
عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم
ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد يوجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى
الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر الابن
فاذا قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا بعينه يظهر بطلانه بما ذكرنا من ان
ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا
نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار
نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل
لابنه بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متاخرا عنه ولا ذات الفاعل فانه قد
يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته اذ كل
صفة يتصف بها شيء واشياء لا بالذات فلا بد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة
التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل
منها لذاته سبقا على لاحقه ولحوقا بسابقه اذ فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة تكون بين
ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة و
الحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب
ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال
يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء اخر منه لذاته بعد ويمتنع

لذاته ضرورة القبل منه بعد والبعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المثبتة
لمسالك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة ما تقع
في مسافة على مقدار اي مرتبة من السرعة وابتدات معها حركة اخرى ابطا منها واتفقتا في الاخذ
والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر
وربما اتفقتا في احديهما فقط فيتفق مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من
السرعة واتفقتا في الاخذ والترك وجدتهما قاطعتين لمقدار واحد من المسافة وان ابتدات
احديهما بقطع مسافة اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان ولم يبتدأ الاخرى وكذا تركها معا او يكون الامر عكس ذلك وجدنا احديهما
اي محدود يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وليس هو نفس شيء من المسافة
او الحركة او السرعة والبطوء فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه
واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة
والبطوء الماخوذ في مفهوميهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية
الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب
بهذا البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده
من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق
هذه الامور والمناسب هيهنا ان يقال الغرض هيهنا اثبات الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة
وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده
في الخارج يعترفون بان يكون شيء مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما توقف ذلك على ملاحظة الزمان
في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل ذلك وسيلة الى اثبات وجوده في الخارج
والحق ان التوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات

الغير

الغير الموجبة الى ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والماخوذ في البرهان انما هو هذا الامكان وهنا
الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نصفت المسافة بعينها او كل من السرعة والبطوء بعينه حصل
امكانان متساويان كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات
كثيرة مختلفة في الاخذ او الترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات
وتركها مختلفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا
واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما انه قبوله للزيادة والنقصان بالذات فلان
العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات والمسافات وغيرها من الاشياء
وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى الحق قبوله
غير منقسمة لادى الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على
المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود
معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا
لكان اما مقدارا للمسافة او لمادة المتحرك وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني
يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر
ابطأ وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادته
زيادة المادة ولو كان كذلك كان ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية
بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في
الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا الصحيح
ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم

لأن هذا المقدار في الابطاء اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان
هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون
مقدار جسميته اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كما سيتبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطاء فيها وهو الذي جسميته اصغر وميله اضعف يكون
ازيد في هذا المقدار فههنا امكان مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انيته
واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق مهيته فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت
انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او الهيئة قارة من هيئات الجسم
او يكون مقدار الهيئة غير قارة ثم لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم او الهيئة قارة لان
الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم اي الهيئة قارة قيل لانه يلزم ح ان يوجد
الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض
عليه العلامة القوشجي في حواشيه على بعض شروح هذا المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية
يكون الكم الغير القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي
الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كميته هذا الجسم غير
مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قارية فرد من افراد الكم من تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان
الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه في زمان حركته وافراد انية يتلبس
المتحرك في كل آن بواحد منها فلا يلزم ح خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا كان
الزمان مقدارا لامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان
فرد آني اصلا فهو مقدار الهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه شيخ فالزمان مقدار الحركة ح
الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير

المذكور

المذكور كونه حركة وكونه مقدارا لنفسه واما ايراد النقض بكلامه بساير الامور التي قد يحصل على
سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي
الغير القار فيما اذا قطع الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي
على ما ذكر في الحواشي الفخرية فمبني على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشيء بالذات واتصافه به بالعرض
واما ما اجاب به صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة تدريجية لا انية
لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء اذ القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع
امر منقسم لاستحالة الجزء فالحاصل في كل آن مجتمع لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح
مح لما عرفت من ان زوالها عن موضع الملاقاة لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان الحركة
غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي
قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا نفي الملاقاة الانية عن الكرة للسطح في زمان
حركتها عليه لا نفي الملاقاة الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات
غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتالهين على ما حكي المعلم الاول واما المطلب
الثالث الذي هو كون الزمان غير منقطع البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ح
له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع
البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض هذا المعنى
من القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعدية وكذا
نفس شيء فرضت سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا وكذا
نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض
عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجود

فيكون قبل الزمان زمان وهذا خلف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الاول
من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به وكذا لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تجتمع مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هذا خلف ولما ثبت ان الزمان
من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان وهذه احدى
الشبهات القائلين بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما ذهبت به طائفة من المتكلمين من ان تقدم
عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لزم منها
لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر غيرها الزماني والشرف والرتبة
والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك
في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل ومطابق الحكم لهذا النحو
من التقدم والتأخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولا بان الحوادث الماضية يتطرق
اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية لان الحكم عليه بالزيادة
والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج
فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا خارجيا بل بان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون
له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما
ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدمه فكذا حكم تناهي الزمان فان مجرد
لا تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة زايل
لا يستلزم تأخره عن امر ممتد موجود او موهوم خلاء او ملاء تأخرا مكانيا فكذا تناهي الزمان
الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تأخره عن امتداد زماني موهوم او موجود

مقارن

جريان برهان التطبيق في تناهي الزمان

مقارن لشيء او غير مقارن تأخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك
انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا تدريجي
في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط
والطرف والحيثيات والاعتداد بعدم وجود اجزائه مجتمعة غير اجدى في نفي جريان تلك البراهين لانه
وان لم يجتمع اجزائه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان
المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود واحد تشخصي وبالنظر الى المبادي العالية
على الزمان والمكان بما هو اعلى منهما مجتمعة التحقق متوافقة الحضور اذ لا تعدد ولا غيبة هناك
الا للامور المستحيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي بالقياس الى المراتب
الرفيعة وكذا كل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور والغيبة انما
يتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة الى الزماني الآخر والمكاني الآخر واما بالنسبة الى القدوس الحق
وضربت ملكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان الزمان في الواقع وبالقياس الى
المفارقات والحق الاول موجودا متصلا قارا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقائل ان يقول لما كان
التناهي والنهاية من باب التضايف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وكذا
بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كانت نهايته لا محالة آنا فلا يخلو اما ان يكون
وجود الآن مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن وهذا باطل لان الزمان
منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده مقدما على وجود الزمان فيكون الآن
بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل والآخر بالقوة
وهذه الشبهة قد سنحت الي في سالف ايام التحصيل وقد عرضتها على استادي ادام الله علوه ومجده
فافاد ان الزمان على تقدير التناهي لا يلزم ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الامتداد

فى جهة عادية وقد يطلق بمعنى تناهى العدد العارض للمقدار بسبب تجزيته باجزاء متساوية عدد
يفارق المعنى الثانى المعنى الاول كما فى محيط الدائرة فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل هذا وقول
الجواب عنها بوجوه اخر الاول انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخ
ان تكون التى هى بدايتها موجودة معها وهو محال لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها وان لم
موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان يكون شئ من الحركات متناهيا هف
الثانى ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة
اخرى قد تعرض لها الاضافة وهو المضاف المشهورى فنقول كل من الزمان المتناهى والاول الذى هو طرف
حقيقته سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا فى الوجود والاضافة انما تعرض لهما فى العقل
والاستحالة فى وجودها دفعة فى العقل الثالث انا لا نم ان الان له مفهوم محصل الا معنى انه قطع
الزمان وهو امر سلبى فعلى تقدير تناهى الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع
الزمان والاضافة انما يعرض لها باعتبار تحققه فى العقل وقد قلنا انه لا محذور فى اجتماعهما مع الزمان
دفعة فى العقل واما ما تمسك به رئيس الفلاسفة فى كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدا والمعاد من انه
لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متفاوتتين منتهيتين مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان
امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى الذات لزم انتقال الشئ من الامتناع الى الامكان وان كان
عائدا الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض ممكن فلا يخ اما
يمكن ان يبتدى الحركتان العظمى والصغرى معا ومنتهيا او لا يمكن والحق ان يبتديا معا وينتهيا معا
فلا بد من ان تخلفت الصغرى عن الكبرى لشئ فما تخلفت به عنها هو مقدار ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون
قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية فعلى امكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك
يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس كما برهانيا بل مبناه على قانون الجدل وانما يصح الحجة

بمع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يصنعون امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم وتوهم
اللاوجود كما يصنعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهى
الزمان يكون فرض وجود الحركة فى اللازمان كفرض وجود المتمتعات بالذوات فان الانطباق على الزمان
ماخوذ فى المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية
هو الامكان وليس الامكانات قبل الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة
او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وجزافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطين
بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحى احديهما ذراعا
وما بين سطحى الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدد وكذلك حكم
فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضى مدة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على
الوجه المذكور مح وكذا فرض الحركتين مح والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمى بل على انه مسلك
جدلى مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال فى الهيات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان يصنعوا وقتا
قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا فى الماضى بلا نهاية وهو بين لى اذا استقصى فالادا الى البرهان

الفن الثانى فى الفلكيات

وفيه ثمانية فصول الفصل الاول فى اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة
عبارة عن طرف الامتداد الواقع فى ماخذ الاشارة والاشارة فى الحقيقة تخييل الامتداد لا نقسام بفعل
المشير لكنه يطلق على سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذى اخذه من المشير الى
المشار اليه والجهات المعتبرة ستة لان الابعاد التى تعتبر فى الاجسام وهى المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة
ولكل منها طرفان فاطرافها الستة هى الجهات الستة التى يقع اليها الاشارة وهى قد تكون موجودة
متمايزة بالفعل كالمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كالكرة اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميان الاول
باعتبار الوصل بين راسه وقدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منهما

ظ
خلاف

ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واشتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واشتان طرفا الامتداد الباقي
ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر
الحيوانات بل الاجسام فان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان
يكون احد قطبيه علوا والقطب الاخر سفلا وجهة الشرق التي منها يظهر تلك الحركة يمينه تشبيها بجانب
من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله ووسطه ما بين قدامه وما يقابله خلفه اذا عرفت هذا
فنقول اشتان من هذه الجهات الست وهما الفوق والتحت حقيقتان لان الفوقية والتحتية ثابتتان
بالطبع يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احديهما والبعض الاخر منهما المباين له بالماهية الى
الاخرى ولهذا لا يتبدل احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس
فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدمه
بل الوضع الطبيعي للانسان ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي
ولم ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار
نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت
اعتبرت معها اضافة الى شيء تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء اخرى فصارت بها جهة
اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها
واقعة فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا
ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله وبازائه اي بازاء كون الفلك
مستديرا انه هنا جهتين متقابلتين لا تتبدلان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لم كانت
جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات

الاربع

الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين على طرفي قطر من الارض راس كل منهما وقدمه على النحو
الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الاخر
وكذا العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر
بالطبع فان النسبة التي لكل من الشخصين مع جهته المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص
الاخر معها وان كانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناها موضع راس الشخص الاول نسبة طبيعية ولكن ليست
فلا يكون نسبة راس شخص الى ما يحاذي راسه من السماء كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما
اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا او انما قلنا ان الجهة
في امتداد مأخذ الحركة اي الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان لكل واحد منهما كذلك اي موجودا
ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها
لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن
الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه المتحرك اليها فهي كالمسافة ونحن غير مرتب فاندفع ما اورده الشارح
الميبدي من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح
والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا يلزم كون المشار
اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا
يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية اينا لا يناسبه توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة
الاستثنائية المطوية في الكلام اعني قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة غائية لحركاتها بل الوصول اليها
والقرب منها واعلم ايضا ان توجه المتحركات اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى ما سيوجد بالحركة وظاهر ان
الجهة لا يحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل لما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة في الامتداد

قال فاذا

ماخذ الحركة لانها انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزء آن فاصادفت المسافة الحاصلة مقطوعة ووصل

المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء والاقرب لا يكون

دخل ثم اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد

او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين

الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدم فنقول

الملازمة ان كل واحدة منها اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة

كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من

الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بامر آخر يحدده هادويتين وضعها فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء

لامتناع تحققه ولا في داخل محض ملاء متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه لم يوجد فيه اختلاف

كالجسم الذي لا يكون متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه

الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات محدد الجهات لا يتوقف على استحالته والا لما كانت الجهتان مختلفتين

بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور المختلفة بالذات فلا يكون

احدهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر

كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز

ان يكون تحددهما بمحض ملائين متخالفين لانا نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحد

على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن الحدود في الملاء الواحد فرضية صرفة وتعين بعضها لان يكون

جهة منها دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فبقي الجهات غير متعينين لكنهما متعينتان هف وكذا الحال

فيما اذا فرض تحددهما بمحض ملاء واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة

وكذا ملاء متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات له او لغيره وكتحدد الجهة

فانما

فانما يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية الخط المار من المحيط الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي

والتعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على الاتساع وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف بيانه

على ذكره هنا وحتى كان ذلك ان يكون الجهات متعددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددهما

بجسم كرى لان تحددهما اما ان يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا

الجسم الذي ليس بكرى لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان

بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس

الانسان بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد ويلزم من ذلك

ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الآخر في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتعددت جهة السفل

بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد بها اي بالجسم الغير

الكرى غاية البعد لما اذا كان خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكرى وبالغير الكرى اذ كل بعد يفرض انه ابعد

من جسم يكون نحو يمكن فرض بعد ابعد منه وليس مرتبة من مراتب البعد ارجح بان يكون ذلك الجسم محددا

دون غيرها ولما اذا كان البعد داخلا فلانه في غير الكرى لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي عن محيطه

فان كل نقطة تفرض في المضلعات اذا كانت لها غاية البعد عن حد يكون لها غاية القرب من حد آخر فان الحدود

في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل وكل نقطة تفرض فيه مما تليه من النقطة الوسطية الى واحد

من السطوح يكون ابعد من الوسطية بالنسبة الى المقابل لها فالنقطة الوسطية لا يكون غاية البعد بالنسبة

الى السطح ما فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية

نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نسلم انه لا يتحقق في غير الكرى لجواز ان يفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد

نهاياته من حيث المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحدة منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من نهاياته فمنع

غلط

كما لا يتحقق ولا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز ليس غاية عن كل نقطة من محيط الكرة لانا نقول المحيط الكرة سطح

والنقطة الغير المركزية كل قرب اليه من المركز واختلاف تلك النقطة قربا وبعدا بحسب الاجزاء المو
المفروضة في المحيط غير معتبرة لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير الحقيقية غير معتبرة فيكون المركز غاية البعد منه
فان كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهو الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهو التحت
وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل
فان فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لهما هف ولئن كان محدد الجهات بالاجسام وجب ان يحيط بعضها
ببعض والا اي لم يكن محيطا بعضها ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد من بعضها في
اقرب من الاخر في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع بل يكون
غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما والاولى ان يقال انه لو كان كل واحد من الجسمين
المتباينين محددا فانما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما اصلا لان البعد
عنهما اما في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد
الداخل عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية
البعد عن الاخر لان البعد الداخل في احدهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم
على تقدير تحدد احدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة
واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب من احديهما البعد عن الاخرى لان
قرب كل جسم يستلزم البعد عن المباين له لكن الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة
ويتركها البعض الاخر فلا يكون محدد القرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفي في تحديد الجهتين بجسمين
متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع
ويتحدد بقرب كل منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تلك الجهتان
متقابلتين حتى انه اي بعد فرض من احديهما كالفوق مثلا في كل جانب ينتهي الى الجهة الاخرى التي تقابلها

وهي السفل

وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر لاحتمال
وقوعهما في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية
مغايرة لكل من جهتي القرب عنهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم من الحقيقية
ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر فيحصل
المطلوب لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه
واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان غاية البعد
عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو كاف في تحديد الجهتين حيث
هي جهة وذلك باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل له اصلا في تحديد الجهتين حيث
هي جهة وان كان وجوده مزيد التعيين لنقطة المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين
الاعتبارين فرق وان خفي على بعض فمحدد الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولعلهم لما ذكرنا كونه محيطا
بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا جسما كريا محيطا بالاجسام
العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان جهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسم
في امتداد ماخذ الحركة كان الفلك كريا لتحصل التحدد وهو استدارة الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك
المحدد من الافلاك وبيان استداريتها فيحتاج الى نظر اخر طبيعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك براهين
منها طبيعية ومنها تعليمية يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المعلم الاول فتمسك به حسبنا
على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا
او عدسيا يحتاج الى الفراغ وموضع خال وان الكرة لا يحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات ليس
ببرهان فان البيضي لما كان متولدا من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره
الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المولد لذلك الشكل من الادارة اليه لم يلزم الخلاء من حركة الكرة عدم

ظ الزائد

الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس اعتذار كل من مفسري كلام ذلك الفيلسوف ومنهما ما قال تامسطيوس
في تفسير كتاب السماء والعالم الذي ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية في الكرة لا يقع منها
بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على
قطره الاطول وانت تعلم ان كلام هذا الاصحاب لا يخرج عن التشبيه اذ يجوز ان يكون حركة الفلك لو كان
بيضا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض
لم يتخيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات ايضا قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق
بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها
لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الآفات اما الاول فلان المتشكل بها انما يتصف بالوحدة
الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا
شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة وانها بالطبع اقدم منها بالقدر وايضا اثبات جميع الاشكال
المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة الهندسة
فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه دونه محدود وهو المركز
ودونه غاية محدودة هي المحيط ونحوه واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن كرة
وليس الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون قطره مساويا لقطره
ولا يشتمل على شيء مما هو مساو له في المقدار بحيث يدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى كل في فلك
يسبحون واما الرابع فلان القانون الهندسي دال على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع
الكثيرة تنحل الى ما هو ابسط منها اعني المثلثات ثم المثلثات قد تنحل بحسب تجزيتها الى مثلثات
اخرى وليس هذا التقسيم ثابتا في الشكل الكري واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات
بسبب ضعف الزاوية لخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكري لتساوي

جوابنا

جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى
فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم السماوي الفلكي فان الجرم الفلكي
هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه اقناعية على كروية
الفلك ذكرها الشيخ ابو الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث والامام الرازي في مباحث
المشرقية

في ان الفلك بسيط

لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اي بحيث
يكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بجزء منه
صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس للباقي صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات
العنصرية وقد يطلق البسيط في الاجسام على معنيين آخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع (البسيط)
بحسب الحس فيشتمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية
والمركبات المعدنية وبعض النباتات والآخر ان يكون كل جزء مقداري منه مساويا للكل في الاسم
والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة
بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا
فانه لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده
لم يصدق على جزء الآخر جزئية غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل الطبيعة فقط
وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فانه اسم موضوع للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة
فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك
موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك
ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر هنا بيانه في الشكل وقد حمل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم
الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال يندرج الافلاك والاعضاء

البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها في اسمها وحدودها
اقول التحقيق ان المقداري مطلقا ما يكون مساويا للكل مطلقا في الاسم والحد كما مر جوابه و لا
يكون حقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا بل الجسمية كساير الاجسام فلا يكون الفلك
مندرجا في شي من هذين المعنيين المتخيل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة
بعض المركبات العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيط ليست في العناصر بل العناصر
اجزاء الجسمية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاءها من حيث انها نوع
مخصوص فلا يكون الا ما يوخذ معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات
تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم والحد الطبيعة ماخوذة مع صفة لا
لا توجد في الجزء كالشراب كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة
المستقيمة اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة
المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متجه الى الجهة
وتارك اخرى وكل ما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل الامكان
وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان طلب الجهة
وتركها انما يكون بعد تحددها فكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يتحدد الجهة لانه متحددها
قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يتحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يتحدد
الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة والى هذا
اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد
الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم مقدما
عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام

فهي

فهي اما ان يكون متقدمة عليها او حاصلة معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام
لان المتقدم على المتقدم وعلى المع متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم
اما بالعلية او اما بالطبع وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة كون الجسم علة فاعلية كما بين
في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بساير الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب
امكان الخلاء كما سيجي في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات
الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز
ان يكون بالعلية بان يكون علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة ويجوز ان
يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذات الجهة ورفع ذوات الجهة
لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا يعني بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث
يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا فاما ان يكون لكل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او قسري او للبعض
على شكل طبيعي وللبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان لكل واحد منها كريا لان
الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل
الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة وان كان فيما
لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلق ففيه اختلاف الابعاد عن المركز واختلاف
امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من نوع واحد الا فعلا واحدا
لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة المساوية عن الطبايع البسيطة الفلكية او العنصرية
اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك
والعناصر يقتضي لذاتها ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها

اشكال يرد على كرة المجوفة

اشكال على القول بالشكل الطبيعي للبسيط [illegible] يقتضي الكروية

لا يقبل الا مقدارا معينا في موضع معين فالطبيعة اقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط
الاشكال المتصورة في نحو ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان
بعض اعاظم الفضلاء قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة
يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة
بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو اقصى الثامن الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت
وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى
التاسع الى المركز هيئة اخرى مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا بقيت
هي الثامن وهكذا حصلت هيئات في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء
من هذه الهيئات المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على بعض بصورة منوعة و يتعلق
بكل باق من الافراز والتفصل نفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات
وتعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة يكون
مبدا ميل وضعي مستدير او اينى مستقيم وهذه الصورة يتصور افراز الكواكب والتداوير
والخوارج لتوكات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه اقول والعجب انه ارتاضت نفسه
بالرياضيات الفلسفية وفني عمره في تحقيق معارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام
القياسي وما هو بسديد في نفسه لوجوه من الخبط والخلل الاول انه يلزم على تصويره كون
الوجود اولا متعلقات بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس والصورة الطبيعية غير
الصورة الامتدادية وانما اكتسب النفوس الصورة بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات
المفصلة وعلمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة

من ان الجسم

من ان الجسم لا يتشكل لوجوده بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن بصورة اخرى طبيعية ولا انه
يتقوم بمجرد الابعاد بل الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى سبق الابعاد الهيولانية
كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل الابعاد وبقاء صورة النوعية
الثاني ان تعلق كل هيئة مفصلة ببعض معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه
مع كونه واحدا متصلا غير متباين الاجزاء ترجح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني
هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المشهور المقرر عند الجمهور من ان هيولى فلك مخالفة لهيولى
فلك اخر وهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس من نفس
كل كرة السافلة لكون الهيئات الكمالية الفايضة على السافلة اكثر مما على العالية وظ
ان الجرم الاكمل تفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم ان يكون اشرف من
جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من نفس الفلك الاقصى وان
يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا الواهب وهو مستبعد جدا
الخامس مما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا
تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادٍ فاعلية
لذواتها مفيض تلك الافلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة
عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره
يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل تكون حالها
كحال المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا النحرير بالتصريح به كما فصل السابع
ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان ما سوى
الارض والكواكب والاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها عنده على

ما صورة شكل طبيعي صادر عن طبايعها الشامر ان فعله ولما كان تلك الهيئات وتبين
تعلقات النفوس والصور ما البواقي من المفروضات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم
في مرتبة عن نفس او صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تلك النفوس او الصور بالبواقي
متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة عن كل منهما على ما هو مقتضى
الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال
الحكماء وبنا ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحد منها كرة لزم تحقق الخلاء في خرج تلك الاجزاء
ولاستحالة ان يحصل من مجموعها سطح واحد كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع
كرات متلاقية بينها فرج مضلعة على حسب تلاقي تلك الكرة فلا يلزم من تلاقيها سطح
واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق هف
ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعض
منها غير كرة يكون طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا
كما بين في نظائره فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الشكل لا يتاتى الا بالحركة الاينية
ومع ذلك يجوز ان كونه دفعيا مكابرة هف متقدمة على المحدد تقدم الجزء على الكل
فلها مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك
الحركة على دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لانها هذا ح بيانه
ان الفلك لو كان مركبا من اجزائه موجودة متمايزة بعضها عن بعض لكان سطحه
ايضا منقسما في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحدة
منها قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة
اينية على اي نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان حركة الاينية

في جسم

في جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير على عدم الجهة
وعدم تحددها كانت الحركة الاينية منتفية فاندفع ما في شرح القاضي من كون اللازم
هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها وكذا ما في الحواشي التفريرية عليه من ان اللازم على هذا
الفرض امكان الحركة المستقيمة لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية
الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان
القاسر لا يكون دائميا فساد ما فيهما ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على الشكل القسري
طالبا الطبيعي لو خلي وطبعه ويجوز ان يكون التخلية محالا في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات
واعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محددا للجهات
وقد مر بيانه والثاني كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة
فلو كان مركبا من اجسام متخالفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك
والميل الى احيانها الطبيعة وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن
لا يزال تتغير قوة طبيعة الكل وتضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج
الى ان يزول بالكلية فتغلب عليها قوة الطبايع الاجزاء يتحلل فيقطع الحركة بزوال
سيما هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الاتية من احكام محدد
المكان والزمان لكنهم يعممها في ساير الافلاك بنوع من الحدس
في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل يشتمل على امور ثلثة احدها
ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدا ميل مستدير يتحرك
به على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول
فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع

ظ: منتفية

ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين ح

ظ: حركة

معيّن ومحاذاة معيّنة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس من
مقتضى طبعه اذ لا يختص بما في بطبعه يقتضي حصول وضع معين ومحاذات بطبيعة ظ
معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة
الفلكية في الطبيعة اذ لو لم يشترك الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها
طبيعة خاصة يقتضي وضعا معينا ومحاذات معينة لزم ان يكون الفلك
ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا وهف
واما اشتمال بعض الافلاك الى الكواكب والتداوير والخوارج فلا يكون يوجب نقضا
لما علمت انها امور حاصلة من الفواعل لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل
وعلمت ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا
الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي
الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست
من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول
عن وضعه ويصل الى وضع جزء اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه
لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم
جواز المستقيمة عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا
للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت
حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى
جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب لبساطته يوجب ترجيحا من غير
مرجح وهذا مح واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك

الافلاك

الافلاك لا يقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان العناية بالسافلات
لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدئه المفارق الذي هو معشوقه
لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل
بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين لكل جزء من الاجزاء لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر
وان لم نعلمه بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول
الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة كانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة
فكانت الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن لا ندعي هاهنا غير هذا وفي شرح القاضي
قد انضم الى الايراد المذكور ايرادا اخر وهو قوله وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد
هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دائرة مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر
سيما النقط المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما في السرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة
الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعين هذه الامور
من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الايراد المذكور
اولا لا بصدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظاهر من كلامه هو الاخير ولقايل
ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء آخر قريبا
من مقعره بحيث تمنع تبدل احدهما بالآخر مع تشابه الجميع في مقتضيه في الطبيعة كون
كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذات مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان
الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء
التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو مح بخلاف تبدل الاوضاع

الوضعية

للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يأتي تلك الحركة

الغير المتعذرة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء لان جواز الحركة المستقيمة على الفلك

بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث وتجويز العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي

لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين

احدهما فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه ولا اولى

ان يقول ان كون بعض اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر يقتضيه جسمية الفلك لذاتها يقتضيه

بخلاف وضعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان الجسم لا يتصور في شيء الا

بان يكون لاجزائه بعضها الى البعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية

والتحتية واليمنة واليسرة فهي من ضروريات ماهية الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور

الخارجة فهي ليست من ضرورياته التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة بشيء

بخلاف الثانية فانها يحتاج في ثبوتها الى علة فعلى هذا فالفلك ان كانت الطبيعة

الفلكية امرا لازما لها يلزم الجزء المذكور وان كانت امرا مفارقا لها يلزم امكان

التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار

اليه بقوله ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدا ميل مستدير يتحرك به والميل حالة

في الجسم مغايرة للحركة يقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرتها

لها بوجوده بدونها في الحجر المرفوع وبالبد والزق المنفوخ المسكن بحيث الماء والا اي وان لم يكن الفلك

ذا مبدا ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله

بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدا ميل مستدير لما قبل الميل من خارج لكنا

اما ترك الظرفية او الاقتصار على الضمير او ترك لفظ مبدا او كون الطبع بمعنى

الحقيقة والاخير اولى فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان يكون طبعيا او قسريا فيمتنع

ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث الحركة وحدوث الاثر

عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الالة واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك

لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان وفي هذا

المقام وامثاله سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي

امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لامتناعها الذاتي كعدم المعلول الاول فانه ممتنع و

وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلا لذاته فامكان

الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها التي

هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شيء

بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري بخواز انحاء من الوجود انما يطرد في الابداعيات

وما هو فوق الكون دون العالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد تمنع القابل عما

يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاشياء التي هناك

ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل ايجابية واما حكاية

امكان العدم للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت

له في نفس الامر عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة

ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة كلية

ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن لشيء

في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شر وفساد في النظام فهو واجب الصدور

عن الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة تثبت هذه المسئلة

لامتناع

في هذا المقام سؤال مشهور ح

وتحقيق دفعه ح

فيه قاعدة كلية حق ح

يقتضيه

ونظائرها اذ لا شمة في الاذات الفلك وقبولها مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على
الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية وانما قلنا لو لم يكن في طبعه مبدا ميل مستدير لما قبل الميل
المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك
القوة القسرية مسافة معينة في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون
ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف حتى تحركها
يتحرك بمثل تلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والا لزم ان لم يكن زمان
حركة الجسم الاول اقصر من زمان حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذي عائق طبيعي والاول عديم العائق
اصلا او مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل
الطبيعي كهو لا معه هف فذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان الاول
فان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية
ولكن زمان ذي الميل عشر زمان عديم الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل آخر ميله اضعف
من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل زمان الاقصر الذي لحركة عديم
الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل
الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان عديم الميل مثل مسافة اي مسافة حركة
عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينتقص اي يقصر زمانها ويطول بقدر انتقاص
القوة الميلية المعاوقة وازديادها في الجسم المعين في المسافة المعينة فكلما كان
الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته
اطول لانه لو انتقص شيء من القوة المعاوقة في الجسم ولا يزداد السرعة اللازم انقطاع الزمان
او ازداد شيء منها ولا ينتقص اللازم اطول الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة

الاطول

لكن زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل مثلا ط ظ

هف

هف واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم فلاجل قلة
القبول والاحتمال فيهما لا لاجل لانقسام القوة الميلية المعاوقة فلا يرد بهما لنقض على هذه القاعدة
فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه يتساويان في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة
وهو مح واعلم انه لا بد لكل حركة من امور ثلاثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء
وكل حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا
وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في احد الامرين الباقيين على نسبة فلا بد
من اختلافهما في الامر الآخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطوء
واختلفا في الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة
الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام
الثلاثة لما لم يمكن اتحاد حركتهما في حد من السرعة والبطوء ويمكن اتحادهما في احد الباقيين
ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المص واللازم على هذا التقدير
اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا او باعتبار الزمان كما فعله غيره و
اللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف لازم وهو اتفاق الحركتين
في الامرين من الامور الثلاثة المذكورة مع اختلافهما في واحد منهما واما ما اورد في هذا المقام
من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل كنسبة الزمانين او
المسافتين لاحتمال انتهاء التضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق
ميل يكون على النسبة المذكورة في عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز ان توقف

المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يوجد بعدها تم الحكم يكون نسبة الزمانين مقدارية و نسبة
المعاوقتين عددية فندفع بان مراتب الشدة والضعف في القوة والكيفيات كمراتب الزيادة
والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه
بحسب الذات وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الزيادة
الى ما لا يحتمل الزيادة الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل في تنقصه و
ازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غايته في الباب انه معاوقة تكون
خفيفة وان كان ما يتعلق بالمقدار من حيث قبول الزيادة والنقصان بتبعية المقدار
كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول المساوات والمقاوسة والعادية والمعدودية
والتشارك والتصمم والفرق بينه وبين المقدار يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات
وفي الآخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة
في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس
الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على
زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يكن بطل الاستدلال
لابتنائه على فرض امر يكون بعضها محالا فلعل منشاء الخلاف ذلك المحال لا خلو الجسم
عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النحو
المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لزم
فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي انما يكون في زمان ووقوعها

لا في زمان

لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان الحركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن اختيار
الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي
الخبر بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك ومع ذلك ينتظم ان يستدل
هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل كانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف
اللازم عن الملزوم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم
يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض
اورده جماعة من المتاخرين ومنهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه آخر
وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيستجمعهما واجدة المعاوقة
ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال
انما تختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف مع
ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقريرها المستفيد من كلام حاكم الحكماء المحقق
الطوسي في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره
وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ان عنى به انها لا مع حد من السرعة
والبطوء يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا ينفك عن السرعة والبطوء
وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن الشيء
دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء يقتضي
قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى
الفصول في البسائط من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا
بالفصل وما لا تقوم في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بماهيتها

تقرير [illegible]

تقتضي قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين وهو مح
اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان
او المسافة اما امرا مطلقا واما القدر المعين منها فانما يقتضيه الحركة المخصوصة ولكان الكل
ان الحركة مستقلة مع قطع النظر عن العائق تستدعي زمانا ومع العائق زمانا اخر فنقول
ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور بقيتها الا مع حد
من تلك الحدود فلا بد من تحصلها في ضمن مرتبة منها ومن مخصوص والمخصص لا يمكن ان يكون هو الطبيعة
لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايض لانتهاء القسر الى الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت
الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة منها بقوتها
الخيالية يكون ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل يتحصل الحركة على حد معين
من السرعة والبطوء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا بحث وجوده مع الجسم بحسب ذاته
من حيث هي هي لا يمكن عند تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت الحركة
نفسانية فانما تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد ملايم من الحدود وانبعاث
ميل نفساني بحسبه يحصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة
تفاوت ولا شعور بالملائمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل
الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايض اذا فرض القاسر على اتم ما يمكن ان يكون
لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايض بالملائمة وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل
في ذاته امرا مختلفا متفاوتا ففي كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيها
وحدا يحدد بها فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة
بسرعة وبطوء يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه

وهو

وهو المسمى بالمعاوق الخارجي او الداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك
فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا وما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية
كالطبيعة والنفس الانسانية هاهنا مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الداخلي والخارجي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء
وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا الميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا في مسافة
هذه وجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة
في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوق يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة
ما يقطعها ويكون لا محالة في اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا
مح لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول قوله
المص لما استشعر انه يمكن لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر آخر غير فرض
تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله
وهذا المح انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته الى الاول
كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول لكن فرض المجموع من حيث هو مجموع لكن فرض

الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا المجموع من حيث المجموع
ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي
الذاتي بين احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل الا الى استحالة حركة ذي الميل على النسبة المذكورة
كما مر او لا استحالة صفة الاجتماع وذلك انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان
كلا منهما ممكن والحق اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء فتعين استحالة
الاجزاء كما اشار اليه بقوله فظاهر انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا
فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة وجب ان يكون فيه مبدأ ميل ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم
كما سيأتي فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ الميل المستدير وهو المطلوب واما الامر الثالث المشار اليه
بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم
فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود ذلك
الميل فيه يكون معطلا ضائعا ولا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس
فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضي الميل
المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى
شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة هف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى
توجيه الجسم الى جهة لكن المستديرة لا تلزم ان يقتضي صرفه عنها بل لا يقتضي شيئا منهما اصلا
بان الميل المستدير وان لم يقتضي صرف كل جسم من الجهة لكنه يقتضي صرف الاجزاء منها بديهة
فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء
وهو مح واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه فلا منافاة بينهما كما في الحركتين في
غاية السقوط كما يظهر بالتامل واعلم ان ههنا ابحاثا الاول انه يكون الطبيعة الفلكية حال ان يقتضي ظاهر احدهما

ميلا

ميلا مستقيما بتوسط الاخرى وانما الح اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بالانفراد واما بحسب اعتبارين
فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون فيها مبدأ ميلين مختلفين اذ لم لو لزم
يكن فيها مبدأ احد من الميلين لما قبل ذلك الميل من خارج على ما مر الثالث ان حركة الماء من الهواء
الارض طبيعية وكذا حركة منها الى البحر ايضا مع ان احدهما الى المركز والاخرى على المركز فتكون
طبيعة واحدة يقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم وميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع
ان النار لها مبدأ ميل مستقيم من الوسط وهو لها ايضا مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة
حركات ذوات الاذناب وغيرها الخامس انه قد استخرجا ثم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات الفلكية
كرة محيطة صغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث يكون قطر المحيطة كرة دائرة
ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما في السرعة بهذه النسبة لكن على التكافؤ فاذا فرض
مركزها ومركب الكوكب في مبدأ الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطة ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب
قطر واحد منهما مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها
لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين فالجواب عن الاول فان اقتضاء الطبيعة
العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان
ذلك الكون غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم تحصيله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة
نفس اقتضاء ذلك الكون لا غير وان كان حاصلا فاقتضاء السكون ليس الا ان السكون امر وجودي
اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت نفس ما اقتضته
اولا فلم يقتض الا شيئا واحدا وهو الحصول في المكان الطبيعي ولا يخفى ولما اقتضاء الميلين الوضعي
فهو اقتضاء امرين متغايرين لانفكاك احدهما عن صاحبه وانهما من الامرين ما هو طبيعي وطلبه
المتحرك على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون

الحركة المستديرة طبيعية بجسم خلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب وانت
تعلم ان السؤال لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان يقال لا نم استحالة اقتضاء
الطبيعة الواحدة اثرين متنافيين كيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا
يتمشى فيه هذا الجواب لانه كلام على السند الاخص الا ان يدعي مساواة السند للمنع فيندفع المنع
باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لا نم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة
بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة واحدة هكذا واقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين
الذاتيين فلا نم ان كلا من الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم
فيها ذاتي لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر والاخرى وهو الميل المستدير فيها
بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية غير حاصلة بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية
ذاتية بل فيها حركة جزئية حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون حركة اجزاء الجسم حركة اينية ذاتية
على وجه حاصل مستلزمة لحركة كله حركة وضعية كما في الكرة المدحرجة ومنه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع
والخامس واما عن الثالث فبان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون
طبيعية لانه في الحقيقة حركة الى الاسفل كيف ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من
الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا **فصل** في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد و
الخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة على ان الفلك ليس فيه مبدأ ميل مستقيم
عدة مسائل منها ما ذكره المص وهي انه يمتنع عن الفصل عنها الاولى ان وجوده عن صانعه على
سبيل الابداع لا بان يتكون عن جسم يفسد اليه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يفسد
الجسم اخر وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير متكونة وفاسدة لكن العامة من
المتفلسفة صرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجه بعد العدم والعدم بعد الوجود

سواء كانت هناك هيولى يقبلهما اولا وامتنعوا في الالحاد والقول بقدم العالم والثانية انه
لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهي لا يقبل الكون والفساد فبينها بقوله فلانه محدد
للجهات قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام ليس الا ان القدر المحيط من المحدد اما ان غير القدر المحيط
منه غير قابل لهذه الاحكام فغير ثابت تمامي ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر
لان المحدد لما ثبت بساطته لا يكون بعض اجزائه كاينا وبعض الاجزاء مبدعا وبعض منها
قابلا للخرق والالتيام وبعض اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية في بعض
المتصل الواحد كما علمت مرارا ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد ينتج ان الفلك
لا يقبل الكون والفساد اما الصغرى فلما مر بيانه في الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى
فلانه لا شيء من محدد الجهات بقابل للحركة المستقيمة وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة
المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد واما الصغرى
فقد ثبت في فصل الثاني واما الكبرى فلان كلما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز
طبيعي ولصورته الفاسدة حيز اخر طبيعي لما بينا في الفصل الخامس من الفن الاول ان كل جسم فله حيز
طبيعي قيل هذا غير كاف في المغايرة بين الحيزين للجزئين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه اي ان
الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان وهو نوعا وهو ممنوع لا بد له من دليل واجيب
عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو بواسطة ما اقتضته من لوازمها الخاصة كالحرارة
للنار والبرودة للارض فلو اتحد ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها
في تلك اللوازم فلا تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية
لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيز وكل ما هذا
شانه اي كل من صورتي الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة

لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حيز طبيعي او حيز غريب الحيز هنا يجب حمله على المعنى
الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية بجوزيرمن باب التشبيه ولفظ في مستعارة
لها فان حصلت في حيز غريب كانت يقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز
طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب كانت يقتضي ميلا مستقيما الى حيزها
الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلانه ذلك ايضا انما
يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون
والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمانه لها بل على معنى التلبيس والمراد بالحركة المستقيمة
ما يحصل بها الجسم التوجه الى جهة والصرف عن اخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي
من الجهات راجعة اليهما وقد علم انه محدد الجهتين وكذا اجزائه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان
المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور بقي هنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة
حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة
الحيتان في الماء فلا يبطل بعلم الجيئة لان حركاتها يلزم ان تكون مشاهدة حول مركز افلاكها اي تسرع
ولا تبطؤ ولا ترجع ولا تنعطف فيعر صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق برهن
على كونها ذات حيوة نفعه حصول الخرق فيها وتبدل اجزائه فان لم يحس فليس جزءها المنخرق له
نسبة الى الاخر بجامع ادراكي ولا حيز لها عن اجزائها وما سرى لنفسها قوة في بدنها حاجة
لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كان تحس فلا تخلو
من التألم بتبديل الاجزاء فانه شعور بالمنافي اما الم او موجب الم واذا كانت كذا وكانت
الكواكب تخرقها بجريها كما توهم بعض فكانت في عذاب دائم وستبرهن على ان الاجرام الاثيرية غير الكل
الاشرف فلا يتصور عليها انتهى قوله الشريف هو عندي من البراهين القوية ولو كانت عند غيره من

الخطابيا

الحركة المستقيمة

التي ظ

الخطابيات بل بما هو ادون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث نيابة عنهم
واجبت عنه بتقديمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي ستة نوعه منحصر في شخصه لامتناع
طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة في اوايل
الكتاب الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء ولا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز
عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولانهما فرعا التغذي
وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد
حفظ نوع وتبقية فيما لا يمكن بقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد
الخامس انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب
الملائم ودفع المنافر فلا يتصور شيء منهما الا في الكوائن الفواسد السادسة انه طبيعة
خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا
رطبة ولا يابسة لاستلزامها قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة
وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبت بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره
بالتخمين والحدس عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم يشتمل على الافلاك
الثمانية اذا التسعة على اختلاف القولين اشتمال الكلي لاجزائه وله نفس واحدة ناطقة محركة
بالحركة السريعة فعلى هذا الراي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة للافلاك الباقية الى تكلف
كما يخفى لكنه مجرد احتمال **فصل** ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم
ان الزمان لا بداية ولا نهاية وانه مقدار الحركة ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان التي
لا بد منها لتحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة اينية او مستديرة وضعية فان الحركة في المقولات
الباقين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة الواقعة في شيء منها حافظة للزمان

دعا يتفرع على انه لا يقبل الحركة المستقيمة عن اشارة

لتي

اما الاول فلاستلزامه البعد الغير المتناهي او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية
فلما بيّن ان الجسم الابداعي لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن لا تحفظ الزمان لا جائز
ان يكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او تنعطف لا سبيل الى الاول
والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف
لا بد لها من سمت غير متناه وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون
باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو واقع وعليه مبنى الكلام اما
ما في شرح القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فبناه على نفي
وجود الحركة القطعية وقد استغنينا فيه من الكلام بما يغني عنه بالمرام ولا سبيل الى الثاني لانها
لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون
منقضية لسكون لان ههنا حركتين مختلفتين بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع
او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة
الاولى لان بين كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك
بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد
بدون الايصال لكونهما متضايفين فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال
لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال
حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصل حتى يلزم وجوده حال الوصول بل هو معد
للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعد اول الوصول لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود
معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولننقل الكلام اليه ولنسمه ميلا وكلما كان الميل
الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين

الذاتيتين

الذاتيتين المتنافيتين لان ما يفعل الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول
من حيث هو كذلك فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد
فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدا
المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني الحق واما الحلقة التي تجرها متخاصمان متمانعان
فليس فيها شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدايهما بالفعل بل كل واحد من المبداين
حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا في ما يكون حاصلا بالفعل قال الشيخ لا تصغ الى قول
من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة
وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظنن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة
بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق فالحال اي الوقت الذي
فيه ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث
الايصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما اني ولا شك ان
انية الوصول وزواله تستلزم انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين
وزمانية الميلين ذاتا لا ينافي انيتهما وصفا فيصح الاستدلال بانية الوصول
وزواله على آنية الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين و
الحيثية في الاخرين واندفع ما اورده بعض الشراح ثانيا من عدم تسليم
كون الميل انيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية
المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول آنيا بناء على
تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول وحال
حدوث اللاوصل انيان لان حال الوصول اي وقته مع لامية الاضافة لا صفة

مع بيانيتها كما توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير
ظ الخلف كما لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين فحين ما يكون الجسم في احد
طرفيه اى في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة
والمسافة وهو بط وكذا حال الصيرورة غير موصل واعلم ان الاستدلال على آنية اللاوصول
بآنية الوصول لاجل ان رفع الآنى آنى كما وقع لبعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل
الا في نفس زمان يكون بعدد الآن والا يلزم تتالى الآنات كما ان عدم النقطة في نفس الخط
الذى هى طرفه ولا في نقطة تليها والا لزم تجاور النقاط وتحقيق ان الانطباق والموازاة
والمحاذات والمماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل
منها زمانى اذ لا تحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وفي الحواشى الفخرية الذى يتوجه عليه
ان الحركة هنا معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط الثانى الحركة بمعنى القطع والزمانى هو
الثانى لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة وحادث
في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الخ مم وجوابه ان المراد الحركة التى يقع بها القطع وهو الثانى
لا الاول انتهى اقول وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومى الحركة
اى التوسط والقطع زمانى اى حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه و
سيأتى زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله هو الثانى لا الاول مم بل الحق ان زوال
الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية وهى امر واحد واسم للحركة القطعية التى
هى هوية اتصالية متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول
بان الوصول آنى فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام
الزايل لانه اذا تحقق شىء من الزوال فلو لم يزل شىء من الزايل لم يتحقق هناك زوال فلابد

اصغر ول

فلابد ان يزول شىء من الزايل بعد شىء فيلزم انقسام ما لا انقسام له فاقول فيه بحث نقضا وحلا
اما الاول فبان عدم كل آنى لو كان آنيا لزم تتالى الآنات في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذات و
المتحرك بالنسبة الى حدود المسافة التى وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة
اذ البيان جار فيها بعينه واما الثانى فبان حدوث الاشياء جميعا حققه الشيخ في الشفا
على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على
ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذات وغيرها والثانى ما يوجد عن العلة
في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه بحيث تفرض فيه الاجزاء بازاء ما تفرض منها في ذلك الزمان
فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث ما يوجد
في جميع الزمان ولا يلزم ان يكون المثل هذا الحادث آن يكون اول الآنات وجوده والحدوث
لا يلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه
آن او لا ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية والزمانية واشباههما وقيل العدم كيفيا
الوجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود
الآن على النحو الاول وعدمه على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق وامثالها
فانه قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث ان الحصول اذا لم يكن حصولا
تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان
لا بحسب الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقيق قسم ثالث من الحادث انسد باب الا
ستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول واللاوصول كليهما
مما يتحقق حدوثهما في آن يكون اول آنات زمان حصوله ولا يمكن اتحادهما التالى فيهما من اجل
تنافى كون الجسم واصلا الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على التتالى والا لزم تركب

تحقق ود

المسافة من اجزاء لا يتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون لا زمان

الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة فاذا لم يكن الّا وصول

هما يختص حدوثه بآن هو اول انات حصوله فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان

تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا ولا انتقاضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة

المتصلة التي يقطعها حركة واحدة عند الشيخ عند ما اقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل

الموجب لحركة المفارقة بعد ما ابطلها باعتبار نفس الحصول والمفارقة بقوله في الشفاء

المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن

يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة

طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا

بين زماني الحركتين وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع نختار انه مغاير

لآن الوصول وان بين الانين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة

الرجوع انتهى كلامه فان قلت اقام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون

اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على كون اينة الميلين بانية آن الوصول

واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في

الاستدلال على اينة الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده

تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا بحركة

ما كحدوث الزاوية وغيرها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم

يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف

على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه كلام المص بان

فان قلت لو فرض ان زمان وقع فيه حركة الرجوع بين آن الوصول وآن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

تحمل

تحمل الآن في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا

التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده الفاضل من ان العدول عن الحجة المشهورة مع

الذهاب الى ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول

حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد بين كل حركتين من سكون لان

المتحرك اذا وصل الحد ثم رجع فلا بد هناك من ميلين الميل الموصل والميل الموجب للحركة

المفارقة لامتناع الوصول والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول

والرجوع آني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما اى

من الميلين آنيا وجب ان يكون بين آنيهما زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون

الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء

لا يتجزى التي ذوات اوضاع بالذات ولانطباقهما اى المسافة على الحركة المنطبقة على الزمان

هف اعلم ان الشيخ الرئيس استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح

مستو يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين فيهما اما عرفت

الى النقطة المماسة وهابطة منها واجاب عنها بالتزام السكون وعند الامام منقوضة

بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير على اوج حامل وبنقطة الحضيض

عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون اولا ويمكن الجواب عنهما بالتزام

السكون كما فعله الشيخ لعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيها

على نسق واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة

الكرة والكواكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية اذا الميل انما يثبت لاجل

الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل

كونه

الجسم فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة اعلم ان المقدمة التى
فى هذا المط وهى اثبات السكون بين الحركات التى تفعل الحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم
الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والرواقيون وشيعتهم
كالشيخ الالهى الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة
الاسهاب فى المط الذى هو بيان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات
السكون المذكور بل القائلون بنفى لزوم السكون بين الحركات الفاعلة للحدود والنقط
الرجوعية والانعطافية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى وغير التغير
من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية موجهة الى الغاية مانم راجعة عنها فهى
لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه
الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة
المحتملة للدوام لا يتحقق فى غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية اما الاولى فلا انقطاعها عما
لانها لا تكون مستديرة كما سيجئ واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها
ولما يجوز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فيا فى الاتصال الى الزمان والحركة
الارادية التى توجد فيما تحت فلك القمر اعنى حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب تخلل
الاوقات العنصرية والدوام النوعى لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات
ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان
يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير

الحركة الحافظة للزمان يجب ان يكون اسرع الحركات ه

اينية

اينية واوسعها احاطة وما هى الا على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التى بها تقوم
الايام والساعات والشهور والسنوات بقدر ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك بها خمسة
ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك بما فوقه
فاذا الفلك الاعظم لكون حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المط
فقد علم مما تبين فى هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة ومما
تحقق فى الفصل السابق ان الاينية اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد
بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها وهى ايضا
اقدم من الحركتين الاخيرتين اعنى الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان
الذى مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية هداية يندفع بها بعض النقوض الموجهة
للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح مجموع مقدمات ما ذكرتم
من الحجة للزم سكون الحجر المرمية الى فوق عند ملاقاتها فى الجو جبلا ساقطا من فوق
لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من المسافة وهابطة من ذلك الحد
ويلزم من ذلك وقوف الجبل فى الجو حين الملاقات وهو فى غاية الاستبعاد فاجاب
المص عن ذلك بان الحجر المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهى حركتها الى سكون فى الحد الذى يصل
فيه الحجر الى الجبل لعدم تحقق شئ من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع
الاولى و فقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحجر وحركة الجبل لان سكونها انى فى ان القول
بتحقق السكون عند الملاقات اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون الزمانى
لا غير واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو بط لما تقدم من ان السكون
كالحركة انما يتحقق فى زمان فى ان اصلا و خلو الجسم فى الان من الحركة والسكون

لازم

لا يوجب خلو عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين
الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج الى ذلك التطويل
وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة لا يكون ان يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في آنها الا انه
مثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة
الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة
المرمية انما هو من الحدود الوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في
الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة بمعنييها
بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية فظاهرة واما التوسطية
فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك
الحد من وسط المسافة في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايض فاذا لم يوجد للحبة شيء من
الحركتين في آن الملاقات فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد وبهذا تلخيص
ما افاده بعض الشارحين واقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقات كلاهما
باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من ان الحركة التوسطية وان كانت
امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها لكنها لا يتحقق ايض في الآن بل في نفس الزمان لكن على لا
نعت الانطباق والاكوان الآنية التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة
القطعية المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في تعريف الحركة
التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلا للامر المتصل القطعي الذي
له حدود آنية متاخرة وجودها عن وجود المتاخر من وجوده رسمه حق النظر يعلم انها مما لا توجد
الا في الزمان ثم قال ذلك الشارح المتقدم في بيان نفس السكون الزماني للجبل والحبة وفي الفرق

بينهما

[illegible]

وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه لا يتعدد الميل
فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى نهايتها مقتض لحركة له فلا سكون له
اصلا واما الحبة فانها وان فصل فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما
زمان للسكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميل الصاعد
وعرضية الاخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس منه
الرافع ميلا هابطا هو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا
صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض عليه الشارح الجديد بقوله وفيه
بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية
وللخصم ان يقول ان الميل الهابط للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد
للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد السند المحشي بقوله لعله تسامح فاطلق على الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا فيها ثم حكم
بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك
القائل على الميل القسري فمستبعد جدا لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه
مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا ولما يسند الميل الهابط
للحبة على الميل الهابط وذلك ميل قسري الصاعد للحجر المدفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا
ايض على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي فليس بظ فان ميلها الطبيعي ليس الا نحو
من الاسراع وان اختلج في صدرك شيء فافرض الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه جار بعينه في بيان ان
ميلها الهابط ليس قسريا ايض بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايض طبيعة الجسم المقسور فانتفع به
الشارح ايض عن كلامه فالخلل في كلامه منحصر فيما ذكرنا من القول بالسكون الآني في الحبة ثم يتحقق

الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقات وكلاهما باطلان كما علمت فالحق من الجواب عن النقض
المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها
مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل
حين الملاقاة وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب
عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان مستبعدا يمكن ساق اليه البرهان
وتارة بان السكون حاصل للحبة بوصول رجحها اليها والملاقات بينهما انما هي حين كونها
راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور وهذا ما تيسر لنا الآن في الكلام في هذا المقام ولعل
نفاة السكون اقرب الى الطبايع والافهام **فصل في ان الفلك متحرك بالارادة** يريد
اثبات ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدأ قريبا لحركته الذاتية لا العرضية
لانها لا يحتاج الى مبدإ بالذات كحركات المتممات والحويات من الكواكب والتداوير والخوارج
من حيث هي كذلك فنقول لان الحركة الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه
الثلثة واما بطلان التالي فنقول لا يجوز ان يكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن
حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة
في غير المستديرة كما في الحواشي الفخرية كلها مكابرة لما سيذكر وذلك اي كل واحد منهما
في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن هربا فلان كل نقطة اي حدا كان او وضعا فانما
قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجها اليه بعينه
لما ستقف عليه عن الشارح الجديد وكذا قد يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز باعتبار الاعراض
على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما ستعلم يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها اليها

فاذا كان ترك الجسم اياه هربا بالطبع كان طلبه اياه توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه بالطبع
من حيث كونه مهروبا بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه
ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة
واحدة لجواز ذلك اذا كان المبدأ لتلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك او كان
المطلوب من الحركة حفظ كمال بعيد الامكان وابقاء امر كلي بتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك
كما سيأتي بيانه قال الشارح الجديد لا نم ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله
ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصي وطلب آخر
من نوعه تفنن لا يستند الى الطبيعة عديمة الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع
فرض ثانيا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية كان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له
واما انها ليست طالبة اي طلبا لحالة ملائمة فان طلب كل حد بالحركة المستديرة
هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض
في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة
واجيب عنه في الحواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام
في التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات
في المستقيمة ليس الا المنتهى لان الحدود لم يتوجه اليها الا بالعرض اقول والاولى في
الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل باعتبار
احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما في الكم كما في ذبول البدن
الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذا ان كانت الحركة
في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات

القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة
وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهو المحصول في
حدوثها لم يبق احد اجزاء العلة لم تبق العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا
لشيء واحد دفعة واحدة لان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته
واعترض عليه اما اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة
يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا وما يجب في المشهور على ما
في بعض الشروح من ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها — فلانها
تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير فقوله فيه قصور لانا لا نم ان
الحركة ليست كمالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال منتظر
لاستيفاء الاوضاع والاين على التعاقب تكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس — ولا الاستيفاء
استيفاءات نوع ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به
الشيخ في الشفاء فالاولى ان يق لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعة الجسم الا ويكون
الجسم على حالة غير طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة كالاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كان
وبازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير
الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى الحالة الطبيعية توجها طبيعيا فلا يخ اما ان يقبل ويلبث
او لا لا سبيل الى الثاني والا لم يرد لوم القسر والتعطيل في الطبيعة دائما وليس في الطبائع شيء
معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو مستلزم السكون
لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فيما قيل من انه يلزم السكون الا اذا لم يستعقب الفلك — ٤
بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة لاستعداد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما

حصلت

الايات والاحاديث الدالة على ان حركات الافلاك ارادية

حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اولا وهذا ايضا
مدفوع لعدم جريانه في العناصر الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض السابق والمفروض
ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها على اسلوبهم ولا جايز ان تكون قسرية لان
القسرية على خلاف ذلك ميل يقتضيه الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية
هو طبيعة المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء
طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات
كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم تكن طبيعية فلا تكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في القران
والسنة ما يدل على حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو
والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله
تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي ابن الحسين عليهما السلام
قوله تعالى في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير
المتصرف في فلك التدبير يدل دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد
والتعب والتردد في المنازل والمتصرف في الفلك لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت
الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول الفعل الذي
يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فالا
اختلاف لافاعيل لازم اختلاف الاختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعي والاغراض
لا انه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف
الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوايل ان حركة الفلك
بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها في جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها

تفسير كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع

فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كانه شيء طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وقد
ذكر بطليوس هذا المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل
ولمن لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني فقال
اراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة الذي يختار ابدا بقوة النفس الناطقة
التي فيه وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالات لزوم النظام الذي هو افضل الافعال
وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق من اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفا قدس
الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى
الذي يحس في الجسم المحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه
طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة
اتمام الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان
محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى
طبيعيا لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكن الا يحرك او يحرك
الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت
هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن
نفسه بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدا حركته طبيعة وقد بان انه
ليس قسرا فهي من ارادة لا محالة **فصل** في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن
المادة لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير
بمعنى ان مبدا حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردة عن المادة ذات
ارادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس

الناطقة ببدن الانسان واعلم ان دلالة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك
اما من جهة مبدائها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق
فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا يتولد ولا
تغتذى اذ لا يكون له لكي يكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا خرق له ولا افساد له غضبيا والاغراض بما هي
حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي وارادة كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة
الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهي وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فمحركة الفلك
لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدا حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام
لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر للتحريك له جهة قوة
ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارتبط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف وقال على هيئة تركيب
الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما
ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فلها لا محالة قوة تقوى على غير المتناهي من الافعال
ولان لك ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما تلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري
او منفصلا وهو العددي والمقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي
في الازدياد فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي ليس من باب
الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول
فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع
الاعراض السارية واما الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة
امور الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها انما يتحقق

القائلون بان الفلك انسان كبير

سهامهم
ويعلم بان نفرض رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وبطوئه فيختلف لامحالة ازمنة قطع
مسافة معينة ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصرها فيختلف
ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة صدور رمي بعد
رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي
زمانها اكثر ويلزم منه ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع
تحريكات الله تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها عن قوة اشد
فاذا حرك الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها وهو باطل اذ لو تحققت حركة
لا اسرع منها لزم وقوعها لا في زمان وهو محال والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر
اقوى من التي زمانها اقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف
الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما يصدر
عنها اعمال غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم تكن غير متناهية
بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان الصغرى واما بيان
الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل
قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك
لان الكلام في الافلاك ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض
الحكم الاتي بالقوى النباتية او الحيوانية والحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها
فهي قابلة حسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون
كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثر
المقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة واثر المقوى في كل الجسم كنسبة ذلك
الجزء

امتناع حركات غير متناهية على الاجسام الفلكية

الجزء من الجسم الى كله هكذا قالوا والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار
وذلك لانه يجوز كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل الجزء من القوة تقوى على شيء والجملة تقوى
على مجموع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة جزء اثر كل القوة وهو لا يخلو اما ان لا يقوى
الجزء على شيء اصلا فلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين
ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او يقوى على ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة
مساويا للكل منها في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة اثر كلها ان كان بالنسبة الى كل
الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم
يكن له اثر بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم
المساواة بين الجزء والكل لو كان تاثير الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا قد سبق الكلام في الاجسام
البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها مخالفة بعضها تعاوق بعضا فلا تفاوت بين جزء
القوة في جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان
التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا
يكون مع ارتفاع الامور الخارجة عن طبايع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها قال
الشيخ في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت
انه ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان
يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف
للاقوى فظهر ان القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان كذلك
فالمجموع اي كل القوة لا تقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية

وان كان بالنسبة الى جزء الجسم ظ
الجزء ظ
لان ل

من مبداء معين او على جملة غير متناهية والثاني بط لان المجموع يتقوى من ذلك المبداء على ما هو
زائد فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع
التحريكين من مبداء معين هذا خلف واشبه ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي بالمتسق النظام
هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة
على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما
اذا لم يكن كذلك كالمبادي الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على غير المتناهي
وهكذا حكم الشهور المتضاعفة الى غير النهاية لازدياد احديهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع كل
منها زمان مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه
المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا وسنين واخرجها عن نعت الاتصال والاتساق فان الزيادة
على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة لامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيل
لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا يمتنع ان يكون كل واحد من آحاد
بعض الانقسامات مشتملا على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا اتصف الحركة ايضا
بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين اي باعتبار هويتها الاتصالية وباعتبار
العدد العارض لاجزائها المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهية منها باعتبار الاول دون
الثاني وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة الغير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل
وقوعها كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدئتين من مبدائين مختلفين والدليل عليه
ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لا لمناقشة على دلالة اللفظ عليه
ان اعتبار وقوع التحريكين من مبداء واحد كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت

واقع

واقع في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم الحكم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاحتمال
الحركتين في السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل
الاتفاق في امرين منها يكون التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى في شيئين
متساويين تحركانهما في مسافة من مبداء محدود واستوتا شدة وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم
المحذور المذكور مع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف
الاخر فيعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان
انضمام المتناهي الى المتناهي مرات متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية لا لما قيل من ان
القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الانات في الاجزاء الوهمية للقوة
ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا
او وهميا لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية المترتبة لا تتصف بالعدم وجودها
لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة
الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان هنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم
بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا
والا لزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان الحكم
عليه بالزيادة والنقصان هنا في القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا
في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة
من جهة الزيادة والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي فالاشكال
باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان
مطلقا بل انما تتصف شيء بها او باللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة

والنقصان لما كانا من خواص الكم المتصل فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا ينافي ذلك
عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون فاذا حكم على امتناع سلب النهاية
في تلك الجهة كما في المراتب الموجودة فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة تلينا ولذا ايقت
هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها كل منهما
في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي سالما عن المنع لان الجهة
الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر واما الافعال الصادرة من القوتين المختلفتين
قوة وضعفا المقتضيين للتفاوت فيهما بحسب طبيعتهما لما كانت متحدة المبدا في امتدادها
فلا بد من التفاوت فيهما في الجهة الاخرى الموجب لتناهيهما في تلك الجهة ايضا
الايراد الثاني ان هذا اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو
ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما هي
بتحريك جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة بها الى التحريكات فهي مفتقرة الى شيء تكون
كمالاته موجودة بالفعل لتخرج به كمالاتها النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريكات
السماء من مبدا عقلي مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها
عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية كما ستقف عليه
واجيب عنه بان التحريكات السماوية مبدا بعيدا هو العقل ومبدا قريبا هو النفس فيكون مزاول التحريكات
امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون للتحريكات مبدا اخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي
العقلية علة غائية لحركات الافلاك ومعنى العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل على
وعلة غائية للفعل فهي باعتبار الاول مبدا له بعيد الفعل وباعتبار الثاني مبدا قريب له
قريبا
فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسانيا وعقلانيا فالمراد الفاعل والغاية وهما مبادئه

ودبر

وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس واما عقل فالمراد الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة
الانفعالية للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة غير متناهية
الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور
لاجزائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل
للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كانت
حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجزئين المتناهيين فيلزم انقطاع الزمان
والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة ومن هذه الحيثية قابلة لجميع الاشياء وانما
استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول الصورة او الهيئات فيها فمعنى
كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة
اخرى او هيئة اخرى في ذاتها غير متناهية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير قابلة ط
المتناهية وكذا قبول الفلك لكل حركة انما بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا
الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطلقا اعم من ان تكون
واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل لا
متنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه
على ما في الشفا والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدا
العقلي وتفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل البدئية والا
ستقلال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة والانفعالات الغير المتناهية
فان بين هذه المعاني فرقا والامتناع واحد منها لا يؤدي الى امتناع الجمع واما
كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس

دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر
مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما
تناهي الحركتين للجواب ان التفاوت بين المفارقة المحركة للافلاك بحسب الشدة وتناهيهما
بحسب الشدة لا يوجب تناهيهما بحسب المدة لا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها
لتشابههما واتحاد ميتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في الفعل واما المفارقات فانها
مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الاخر فيجوز كونها لاختلاف جواهرها
مبادي الامور مختلفة بالشدة والضعف لحركات مختلفة بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان الا بالامتداد
السادس ان الارض لو خليت وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون
كونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مفيد لانه مذهب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم
في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوة الطبيعية
فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون الدائم عن الطبيعة الارضية بالاستقلال حتى
يلزم الخلف بل صدوره عنها بامداد السماويات وما فوقها واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات
ان القوة الجسمانية لا يجوز ان يقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير
المتناهية لو حركت جسما بكل قوتها مسافة وحركته اخرى متناهية فلنسبة زمانيهما بالفرضة نسبة
وكذا لسرعة حركتيهما وبطوئهما فنسبة تاثير الغير المتناهي اثره الى تاثير المتناهي اثره نسبة متناهي
التاثير الى متناهيه والثاني قوله نفرض قوة تحرك جسما من مبدء مفروض حركات
لا يتناهى وتحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدء مساويا مع
تحريكات الاولى شدة وعدة فيتفاوت المدة بالضرورة ولا يستوي القدرة على قليل التحريك
وكثيره هذا تم وكان التفاوت في الاخر لوقوع في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما

مشترك الاخر مختص امّا النظر المشترك بينهما جريانهما في القوى المجردة فيلزم ان لا تنتهي حركة غير
متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية
ولا بد في تجددها من حركة دورية سرمدية اخرى والكلام عائد فيهما وفي محركها ايضا فلا ابتداء يكون
في الوجود طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان التفاوت
بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل الا بحسب المدة او في العدة دون الشدة
لعدم امكان حركة غير متناهية في السرعة كما مر فكون القوة متناهية من جهة الشدة ينافي
كونها غير متناهية من جهة اخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم
الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس في النمط السادس
من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم
الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية
انما هو بحسب القوة المحركة وضعفها لا غير والله اعلم بحقائق الامور **فصل** في ان المحرك القريب
للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين
في هذا الفصل ان لها قوتها تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في كون كل منهما   قوة تا ط
لارتسام الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختص ببعض لانه لا يتولد هو مقدم الدماغ وتلك القوة
غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض
اجزائه على بعض وتسميتها نفسا منطبعة من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين
واعني ذاتين واستحالة تقوم المادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية
الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية
انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث من تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لكن

الحركة ولا بد لها ايضا من التصديق بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك
فللحركة الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة الشوق المنبعثة عن ادراك
الملائمة المنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدا العزم او
الاجماع التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان تناول ما لا تشتهيه
كالدواء البشع وكراهته تناول ما تشتهيه بسبب زاجر عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها
وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام
لا يسعه هذا المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية
لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي ينبعث من راي جزئي فلو حصل لنا راي كلي
وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي
والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى
يقتضي صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع
منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح وامتنع فمبدا الحركات الجزئية
الارادية اي المحرك القريب للفلك له تصورات جزئية وكلما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح
على الاطلاق اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم في النفس
اقول لعل مناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك الاحساسي او العلم الحضوري وكل ما ترتسم
في النفس فهو كلي وان تحقق كيانات كثيرة فذلك التصريح منهم اما ان يأول بالعلم الحضوري وهو
بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية الشخصية تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية

فهي

فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار معلوم كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي
اكبر فاما الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة كصورة الفيل والنابتة او
لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلاف فيما في المحل من المدرك
قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض كالشكل والسواد والبياض اولانها يحصل به التفاوت
في الكبر والصغر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كان مع الاتفاق
في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف الا باختلاف المأخذ عنه او الحاصل فيه الصورتان
في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا لا نحتاج في تخيلهما كبيرا وصغيرا الى اعتبار ايقاع عارض
في احديهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيهما صورتا شخص
واحد فيكونان متحدتي الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول
نفس الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر
لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت بناء
على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين القسم الثالث
فتكون الصورة الكبيرة منهما مرتسمة في موضع مما له تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة
لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وههنا شكوك وانظار يجب التنبيه عليها
الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري تعالى مع انتفاء القوة الجسمانية عنده تعالى عن ذلك
علوا كبيرا والجواب عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستندة اليه كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه
لا يسعه هذا المقام والثاني انه مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصصه
بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فلم والجواب ان التصور الكلي مع المخصص تصور
جزئي فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي يجعله تصورات جزئية الثالث الدليل لا يثبت

على امتناع ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة
والحركة مما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة
الجزئية لا تخلو من التقدير الجسماني باعتبار المسافة لما تقرر من ان المسافة من مشخصاتها ولها مقدار
بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تتفاوت القوة
المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على
جزء في القبول والانتقاش اقول ويمكن الجواب عنه بان ادراك القوة المنطبعة الفلكية لما
لحركاتها او لوازم حركاتها لان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا يتصور الحال كما حققه الحكماء فان
كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون
بعض فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة
فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا لكل صورة كل حركة كل قوس ترتسم في تلك
القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة
السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال في لمية تعيين المنطقة القطبين وقد مر بيانه
وان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الخاصة
والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسامها الادراكية فيها فنقول اوضاع
المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات
مما يحصل به امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض وعدم اطلاع البشر على تفصيل امر
لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخ
اما ان يكون بها علوم غير متناهية لكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية
شيئا بعد شيء بحسب ترتب وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية

فان

فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان
للحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة
في ذات مدركة فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة
المجتمعة الاحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث
اليومية متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك
اما على راي من ذهب الى ان نسب المقادير الافلاك بعضها الى البعض باعتبار ازمنة عودها
عددية كما يشهد الرصد فبان النفوس الكائنة في مدارك الافلاك المنطبقة السارية في اجرامها
متناهية لا يوجب تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع الفلكي عند الموجب لتكرار
الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ الالاف الكثيرة على ما اشير بقوله تعالى
والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فالحوادث عندهم ضوابط
كلية حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة
التكرار اي الحوادث تزول وتعود الى شبيه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم
بالقواطع البرهانية فاذا كانت نفس الفلكية مقتنصة بها على نحو كبريات الاقترانيات او
صغريات الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا كان كذا وكانت مما يتخيل الامور الجزئية
ويتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية الكبريات الاستثنائية
ان تكون كان كذا او ليس يكون فلها ان تعلم لوازم حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية
الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الكلي ليحصل لها العلم با
لحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب ذلك
تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهم بوذاسف التناسخي المنجم لامتناع ذلك

سهو

الكثرة كما تبين في مواضعه واما على راي من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية
بناء على انها ادل على القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكررها وانحصارها ووجوب اعتقادها
هو الاعلى والاشرف في حق الله تعالى وان يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية والنسب
الحقيقية ربما لا تدرك بها فان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب المحو والاثبات فيمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر باللوح المحفوظ فقيل انه في راس كل سنة من سني
العالم الالهية ثلثمائة والف سنين الفا مما يعده المنجمون يثبت الله في تلك النفوس
صور ما اوجده في السنة الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير
الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك
السنين بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف
سنة مما تعدون اقول الاقرب الى الصواب هو راي الاول المنسوب الى حكماء الفرس
والاقدمين من مصر ويونان لان تلك العلوم الجمة الحاصلة في نفوس الافلاك اما ان
يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في القوى
المنطبعة الفلكية وادراكها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها للتضاد
بعضها مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل والاحساس اذ كان
المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلاهما في الاول وفي الاخر ذلك لا يكون
الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات وتواردات الانفعالات واما ان النسبة
الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة
الموسيقى الحاكمة بان النغمات التاليفية العددية النسب اشرف من غيرها وهل ذلك الا
كقول من يقول النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى في القدرة

وادل

بحث العنصريات

وادل على كمال صانعها من غير انحصارها المنتظمات والموزونات واما الرموز القرانية فلها
محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق الاسرار ورموز آياته **الفن الثالث**
في العنصريات اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة
فصول **فصل** في البسايط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوايل الملموسات ووجدان
عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعليتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المقتضيتان لتحركها اما عن الوسط او اليه بالغة الى الغاية اولا وكذا عن احدى المنفعلتين
اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال والنقص
وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلتين في جسم واحد لتقابلهما فاذا تركب كل من
الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو الماء وبارد يابس هو
الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون
والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكاينات ولكل
واحد منها صورة مقومة لمهيته نوعية ووجود هيولاه غير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات
المحسوسة وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعية اي النوعية ولا شغل لها ولعل منها
يوافق الاخر في صورته النوعية بالطبع خير ذلك والتالي باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث استقر
الاخر وهذا في الاطراف الظاهر فالمقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة
كالماء المتسخن تارة والمتجمد اخرى فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية لانهما ترجع الى مقتضيها
باقل معاودة واذا قيل الماء الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية
للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها
من الصور كما قال وكل منها قابل الكون والفساد اي ينقلب بعضها الى بعض بلا توسط او بتوسط

واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها الى الثلثة الباقية اثنى عشر ستة منها
يحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر واربعة يحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط
واحد الا الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة
الاول تكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بتوسط او وسطين ويكفيه ظاهر قول الشيخ ان
الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها
متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ
انه قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شيء كالحديد وايضا صرحوا بان النار
القوية تحيل الحجر الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام
الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا اياها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها
اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء اما اللذان بين الماء والارض فاحدهما
قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما تخرج من منابعها وهي صافية
جارية مشروبة يتحجر حجرا قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء
ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر والتصوب والا لم يكن النقصان الذي
وقع فيه بالتحجر على حد من القصر لم يقع في اضعاف ذهاب تلك المياه الكثيرة بالتبخر ولو وجب ان يحس
فيها كدورة ارضية فانما الكائن انعقاده من اجزاء ارضية غير محسوسة لغاية قلتها لزم ان
يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سياه كوه
وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع
من الارض خلقها الله فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت
في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت

في بعض

في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها
من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وساير امور يتعلق بالانسان وعلى حالات مخصوصة
واوضاع يغلب على الظن انها كانت قرى البنية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه
القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما قوله والحجر يتحلل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان الطلاب
للاكسير في حل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او
التسحيق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها بالمياه والاخر ابقاءها في المياه الحادة وتحليلها
ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه
بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما ترى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه
هناك لا لاجل بخار يصعد او ينساق اليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو اكثر او كله ماء
ويتقاطر في قعره هذا مما يشاهده كثير من الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا
لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج
الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات
للامور وليست شيء منها علة تامة بل لا يخلو في الاكثر عن وجود الموانع وفقدان الشرايط فلعل
ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به
لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يحس انقلاب الهواء ماء ما يركب على السطوح الظاهرة
من الساعات الكبيرة على الجمد والملوق ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشح والا لكان عند الكب
وكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل الترشح والمشهور بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه
المنبثة في الهواء انجذبت الى هناك لما في البرودة اذ ليس في طبيعته ان يتحرك الا الى اسفل
ونحن نرى القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح ولا على

لو كانت البرودة سببا لانقلاب الهواء ماء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا اه

الطاسات نظ

سبيل الانجماد فقد تحقق انه لا انقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل
من تسخين الشمس او النار كما يشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن فان البخار اجزاء هوائية
مكونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلفة بها واما اللذان بين النار والهواء
فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليهما وسد الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار
الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان شعلة
المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي على سمت خط مستقيم قائم
لانه اقرب الى الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذلك اعلم ان المص لما اثبت انقلاب العناصر
اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور
ولبسها وتسليمها الامر استشعر انه لا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود الاعراض
والكيفيات عليها المعد لحصول المزاج على المركب انه لا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله
الشيخ من بعض اهل زمانه وذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر زائدة
على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية
وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخرى كالتسخن والبرد
في الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية
للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال ولا يخفى ان المص الذي هو المغايرة بين
صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فلا اعتراض عليه بزوال
الصورة النارية عند زوال الحرارة وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال السيلان والجمود
غير موجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا يتنافيان وانما يتوجه

لوكان

لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقة
كانت كما في المزاج الاول او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون
تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان المجموع الى التصغر
هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لان
الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة
واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه علامة الشيرازي بقوله ان مراد الشيخ ليس هو ان
حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا تسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا
تسري الى القلب وانما وقع بينهما انكسار على حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة
الوضع او المضاف وهو باطل بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل
لكل منهما كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء
واقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى المحل الاخر حسبما
ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثانوي الحادث في كل منهما حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت
تلك اجزاء المتصغرة محالا لهذا المزاج واين هذا من ذاك واجتمعت وتماست في المركب وفعل
بعضها في بعض بقويها المتضادة قد علمت ان الصورة النوعية في الجسم مبدا الاثار ومصدر
الافاعيل كما هو راي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل في مادتها التي حلت هي فيها ثم
في مادة ما يجاورها الصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال
في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى
ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا المادة لا تبرد
الا ما له نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت

الماسة بينهما كان ابلغ والماسة انما يكون بالسطح ولا شك ان السطوح كلما كان اكثر كانت
الماسة بها اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية
التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا
تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل منهما في مادة الآخر كما هو المختار عند الفلاسفة
واشار المص الى اختيار هذا المذهب بقوله بقوتها المتضادة اى في الكيفية فان اطلاق القوة على
الصورة شائع وكسرت سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر المتضادة لكيفيتها
حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار وتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة
الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل
صورة العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين اطراف الكيفيات
المتضادة اى المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف
لم يكن متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة
بحسب المزاج الاول بحيث اذا اذا قيست الى الواحدة من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستحن
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة في
اجزائه في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته عن الآخر فيكون
الكيفية القائمة غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك
الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي المزاج يعني ان هذه الكيفية المتشابهة
يسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا
واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس
بل قد يكون بدونه كما في تاثير الشمس فيما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر في الباصرة

اشكالات

وإذا جاز

وإذا جاز الفعل من جانب الصواب لم يترك ههنا الاجتماع ويقوله على المشاهدة فيقال الكلام في
اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ولنا ههنا ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي
والتماس فلا يتحد ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده
الثاني ان المحذور المهروب عنه الناشئ من جعل الكيفية فاعلة لازم ايض من نسبة الفعل
الى الصورة لان الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة المائية
لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع
الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين
والا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان
الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرفة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر
هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
والجواب عنه ان الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية معدة للفعل فلا يجب اجتماعها
مع الحادثة المنكسرة فالكاسرة ان اريد بها الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسرة فهي لا يجب
ان يجتمع مع المنكسر وان اريد بها القوة الفاعلة فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الانسب
بازائهم ان يبقى شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته في مادة ذلك
الاخر لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير
صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يجتمع معها
فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار
من برده ومن البين انه يقال للماء صورة بحسب توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للكل
الا صورة واحدة فنعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب

الثاني

ليحدث طم

الثالث

انه لا مانع من افادة الصورة المائية في مادته او مادة جسم اخر من بعد حرارة لاجل كونها

مقهورة واعتبر ذلك الامر وقس بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادر من صورة مقسورة (مقسورة ل)

مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة

باعداد القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة (الرابع ظ)

عليه من المبدا الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع

واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض

مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في الشرح

بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونها اعدل الامزجة على الاطلاق

فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها

وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول القوة الحيوانية

فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة

والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج (النفس لد)

بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح

ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير (التفرق لد)

مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في

افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيستقيم بجميع ذلك التخصيص على التفصيل

المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يحصل

له نور فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير مستقيم لان الشيخ

صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في البدن حار الى حد ما يليه

الافراط

الافراط والخفيف انه غالبان على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي

مما ينافيه قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب وما

صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي

ذلك ومعنى غلبة الخفيف على الارواح انما كانت بالاضافة الى امزجة الاعضاء ثم بعد

الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم اخر

لا يكون كذلك لجواز ان يكون غلبة الخفة اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم من جوز كون

الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف

ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما

هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف في ذلك لا يتم الا بالاعضاء البتة

فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن

اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر

واما ان تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق

النفس للبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح

التي منشاؤها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال

حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدا اكمل والصورة الفائضة عليه افضل

وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول

ليس في الاعتدال الاستحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك ان يكون

الممتزج محلا للتصرف الصورة وتاثيرها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى

على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عنه ان لهم

تحقيق الحق في هذا المقام ٥٦

ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعى اظهار شئ من خبايا هذا المبحث الذى هو مضلة الافهام
ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الحيوانية التى له وحدة طبيعية من جهة انه فرد ما شخصى
وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالى وتعلق تفصيلى
ومنشاء تعلقها الاجمالى هو مزاجه النوعى الواحد المتميز عن امزجة ما فى الانواع ومنشاء
تعلقها التفصيلى هو مزاجه العضوى فكما ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل
امزجة الاعضاء روحه البخارى اللطيف فكذلك النفس الفائضة عليه اجمالا وعلى روحه البخارى
وما فى اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس انما هو بمجموع البدن
فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع فى كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا
هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثانى فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة
من الطبيعيات نظير مسئلة من الالهيات وهى انه طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم
بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد وهو احسن النظامات الممكنة فيكون صادرا
عن الواحد الحق بلا توسط شئ اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافى صدوره عن المبدأ
الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقى
وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة واحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية
والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة كونه وحدة حكم بانه يستند بالذات
الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب
السببى والمسببى بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه من الصدور
ما يتلوه فى البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهى الى اقصى الوجود فمقتضى الحكماء فى اثبات
العقول والوسائط وعدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى البارى انما هو التصحيح صدور

العالم

بالغ فى ذ

وهذه المسئلة من الطبيعيات نظير مسئلة فى الالهيات

فى ذ

العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر لئلا
ينثلم بصدورها اولا بلا مناسبة احدية وجهه لا الى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته
وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال رويتك
فيه لينفعك فى كثير من المواضع الرابع انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال
لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقى اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان
الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة
واجاب عنه العلامة الدوانى على ما رايته فى مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقى
قد يكون الى الحرارة اعنى بذلك ان الخارج فى الاعتدال فى اى طرف يفرض الى حد ما هو مزاج
الانسان فكان المعتدل الحقيقى مركزا والبعد عنه فى الخارج فى الاطراف الى حد ما بمنزلة دائرة
وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون
عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به
فى كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة فى مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن
الاعتدال الطبى كالخروج عن الاعتدال الحقيقى انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا
للكاشى وذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب الكميات
والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة فى الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان
الاعتدال الطبى على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والباردة خمسة
كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد
التى توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذى توفر عليه قسط الذى
ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسب بين كمياتها فى العدة

الرابع

الخامس ٣

وكيفيات في القوة والضعف وح يبطل ما توهم الكاتبي من ان الخارج من المعتدل بحسب
الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل من المعتدل الطبي قسمه يعتبر بالنسبة الى الاربعة النوع
والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى على
ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاجسام الثمانية الخارجة بالقياس الى المعتدل
الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع
مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المعروضية في
الخروج من المعتدل الشخصي لا يجب تحققه سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب
العرضي فيما بين المراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة
الوقوع في ساير الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب
كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما ثانيا فلان امر من غلبة العنصرين
الثقلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائما في خروجه عن الاعتدال
الحقيقي لا يمكن ان يميت تارة الى طرف وتارة الى اخر وقد بقي في البحث بعد محل وكلام
ان يجاب عن ذلك ان كون الاكثر من الانسان والابرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال
الحقيقي الى احدى الفاعلتين انما يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال في احدى
المنفعلين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كاينات الجو وهي مركبات غير تامة المزاج
يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الاثار العلوية ايضا واعلم انه اذا
وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله فحركها وخلطها حصل
من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة
وبخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية ومائية

في كاينات الجو

مختلطين

مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث
في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة
والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتامل في الجمام وعوارضه نعم
العون على ادراك ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبر فيما يرتفع من ارضي مسعدة الانسان
الى زمهريرها غره ثم نزل منه وثقب وجهه يعين على ذلك كساير الامور الانفسية على
الاحكام الافاقية والمص اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما
يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور الماء من طبقتي
الهواء المنقسم اليهما باعتبار مخالطة الابخرة وعدمها المنقسمة كل منهما الى طبقتين
باعتبار وصول الشعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وعدمه في احديهما وباعتبار
الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى استفيدت كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية
منه وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع
فاذا بلغ البخار في صعوده اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شانه التكثيف
اليه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر
الانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر
وانما يكون مستديرا كالكرة المتحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فينحت الزوايا
عن جوانب القطرات فتصير مستديرات وان كان البرودة قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب
المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده
فان وصل قبله نزل السحاب ثلجا وان لم يصل قبله بل وصله بعده وربما اصابه بعد ذلك حر
في بعضه البرد ويلتجي اليه الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيجمد وينزل بردا بفتح

الراء وكثيرا يجمدون الماء في البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة
البارده الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا
فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار فقد صعد من اسافل
بعض الجبال الصعود يسيرا وتكاثف حتى كان مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا
ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا لوصول اوائل حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه ادنى
البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء لا يحس بها الا عند اجتماع شيء
يعتد به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء نفسه
من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل سبق لي
بالاكثري قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل
من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس بين السحاب بان يرتفع
ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا
شك ان مصعد الدخان على شدة لطفه ويبسه فما صعد من الى العلو بالطبع لبقائه
على حرارته المقتضية لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه
مزق السحاب صاعدا وهابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل لريح عاصفة
وهو الرعد بتمزيقه وربما امتد ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان بقوة
التسخين لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه
من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل كيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل

من الحركة

من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل
الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة وتغيير فيحتاج الى زمان ولا كذلك الروية
على ما يبين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي
بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه وينهب
المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه الا ما احترق من الذايب وقد اخبر اهل التواتر
بان الصاعقة وقعت في بلدة ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير عبد الله ابن حنيف فاذاب
قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما
يقع على الجبل فيكسره دكا واما الرياح فقد يكون بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة
المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع الى سفل فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه
هواء متحركا وهو الريح وقد تكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعني بتكاثفها اي تصغر
مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيصير
السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء بالتخلخل بالتحليل
في جهة اي تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من باب
نسبة الشيء من الى ما يؤول اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في هذا الموضع
نفس الحركتين كما لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفي كل من القبيلتين يكون بحاذ
المجاور تتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان
يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى الزمهريرية ونزوله
فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي يتبعها الهواء
العالي فانعطفت رياحا ومن الرياح ما يكون سموما اي ريحا حارة واما ما في شرح القاضي

قوله اى متكيفا بكيفية سمية فلا وجه لما ظاهر افقد صحفها بعضهم بصيغة المفعول مجرتا الاولى
ثانيته لان موصوف مفرد مؤنث جميع سمائم واما السموم بضم السين فهو جمع السم لا حراقته في نفسه
بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا لاجل غلبة
نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين يلتقيان فتستديران او فيما بين
رياح تكم مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك
الجزء بينهما مرتفعة كانما يلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة والاعصار وربما
اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتمل فيرى نارا تدور واما قوس قزح
فهى انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اى الشمس اجزاء رشية صيقلة صغيرة متقاربة واقعة
في الغمام مختلفة الوضع مستديرة اما صقالتها فليرتسم منها شئ ولما صغرها فليقبل اللون الذي
ولا يقبل شكله واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في الغمام
فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون الخطوط التي بين البصر وبينها كلها
والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا يكون حدوث القوس الوجه
وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة
نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الافق ليكون السطح المعقر من هذه الكرة
مقبلا للمشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه
على نفس الافق الشرقي وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب
كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتي ج و ب عند نقطة ى وانه
قد خرج من البصر اى من نقطة ى خطوط الى بسيط الكرة كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية
فان كل واحد منها انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة على خط التقت

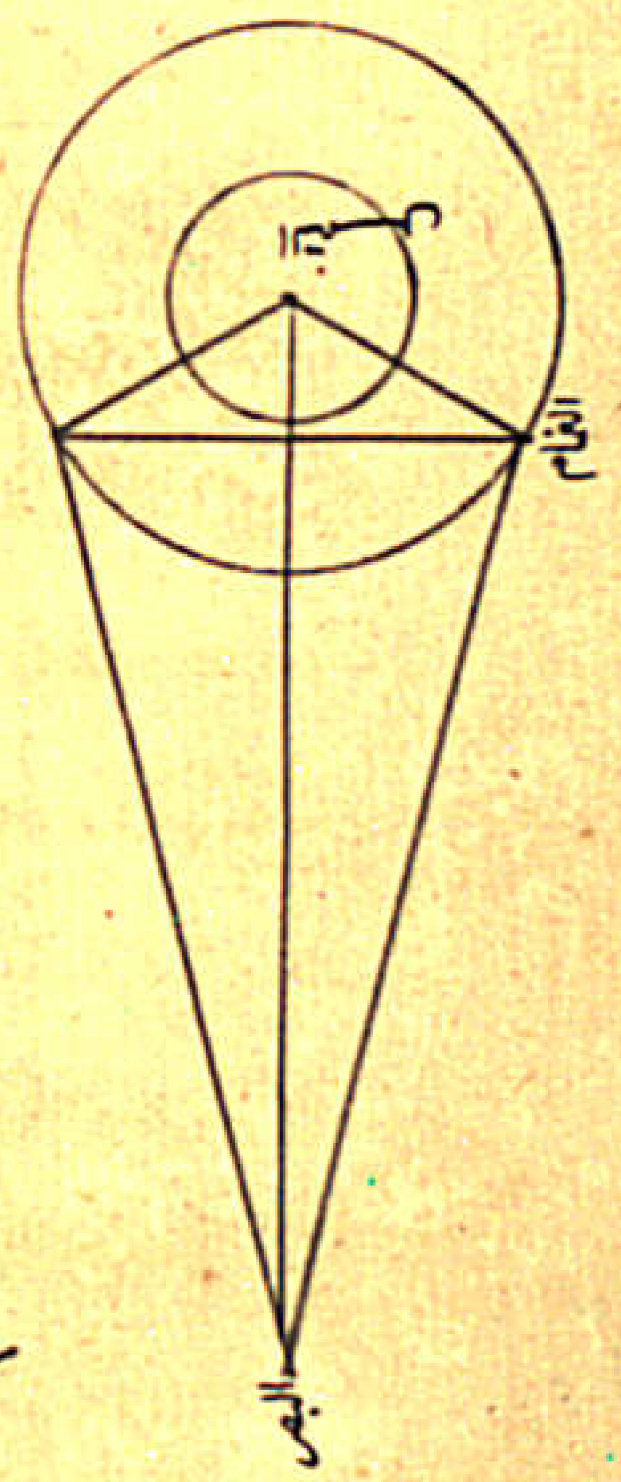
ج و ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كما ظن فحدث من اجتماع هذه الاشياء
مخروطان احدهما داخل الاخر اذ لم يكن البصر مركزا لذلك السطح الكرى ولان انعكست الخطوط كلها
اليه لما تقرر في المناظر من تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا فرضنا احدهما
داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ج ى ب وراس احدهما داخل البصر عند نقطة ى وراس الاخر ى ط ج
النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا دائرة غمامية فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس
دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان سهم المخروطين موضوعا
على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل
ماذكرناه

ويبين بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق يكون القوس اقل من نصف دائرة وذلك
انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي فى مثالنا انحط مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق
الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق من نصف دائرة وكلما ارتفع ما عليه نقطة
ج انحط مركز دائرة القوس ورويت كلها ما ثلة الافق الى ان يختفي ولهذه العلة لا يظهر القوس
في الانتصاف النهار في الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دائرة
القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر في الشتاء والايام القصار في الانتصاف
النهار لان ارتفاع ارتفاع الشمس ج قليل بحيث معه انه لا يزول مركز القوس ى ولا يخفى
جميع القوس وبمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف لانها لا تكون
كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم ينعكس خطوط البصر

اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء
قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود واو بانها متخيل كما هو مذهب بعض الحكماء كالشيخ وغيره من
الاقدمين او بانها خيال يحدث من انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء سواء و
كانت رؤية الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الحق من عبارة المص لان كون الغمام
النير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون انه
الدليل على ان القوس خيالي حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس ظاهرة
رايناه معناه وهذا حاصل بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا قائما بنفسه لم ينتقل
بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون اذا انتقلنا يمنة ريان واذا انتقلنا يسرة يمينه وايضا
فانا اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي ايضا منا بمثال ذلك المقدار مثل ان يكون بيننا وبينها في
الف ذراع مثلا فتحركت نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها ثمان مائة ذراع وهذا خاص
بالامور المتخيلة التي يكون في المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج
في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره وان يرى
حول السراج دوائر الوانها ممتزجة وعلة ذلك ان الدخان الذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع
البصر عن الخط النير على الاستقامة فينعكس من المرآة اعني البخار المتصاعد من السراج الى النير
من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة فيها تفريج فاذا صدق او قرب من النير لم ير تلك الدائرة وكذلك
ايضا اذا نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا راينا الوانا قوسية
فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا يستند الى موجود شيء لم يمنع مانع ان يكون
هذا جائزا من القوس الحادثة من غمام واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام
المختلفة وتوضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود

والابيض

والابيض انما يحدث من اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا روي بتوسط الاسود
او بمخالطته حدثت عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب روي الاحمر وان لم
يكن غالبا روي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر وفي الارجواني اقل الثانية
ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فا
لمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون فيه الاسود
غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا تمهدنا
نقول اذا راى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط راى القوس على الاكثر ذات
الوان ثلثة الاول منها هو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه
والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسط الاول والثالث في قلة السواد وكثرته وقلة البياض
وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس
فانما يرى بمجاورة الاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود
روي اكثر بياضا ولما كان دون الاحمر فيه بياض ما والكراثي مايلا الى السواد روي
طرف الاحمر لقربه من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى
طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا وكل واحدة منهما
ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرنا في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة
بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي
يليه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكسا للاخرى واما الهالة فايضا انما تحدث
من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة متوسطة في التكاثف والاشفاف
مختلفة في الوضع المشار اليه بعوارض مستديرة اما الصغر والصقالة فمثل ما



مر واما الكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف فليقوى
البصر عند الانعكاس ولا يضعف ولما اختلافهما في الوضع فلكون الخطوط التي بين البصر وبين
الغمام والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان
راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة
بيانه ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على استقامة ثم تصورنا
انه قد تخرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند
ذلك مثلثات كثيرة متساوية القاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر
الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه الخطوط متساوية
كل لنظايرها اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير
كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤس المثلثات التي هي عند الغمام دائرة اضطرارا
فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة دائرة فاما البيان الطبيعي
المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء
النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول
الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء
المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى
كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوبة ترابا موضوعا على تخت فيبقى الموضع الذي ينفخ فيه و
يجتمع الغبار المنكسر في الموضع المحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب
في كونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو ان اشعة الشمس لقوة اسخانها تحلل الغمام الذي
ينبغي لحدوث الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة

لئلا

لئلا يتحلل سريعا وحكى عن الشيخ ورأينا ايضا مرتين حول الشمس دائرة اعظم من دائرة القمر على الوان
قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان ترى وسطها كالخالي والدائرة التي تليها سوداء
فهو ان محور المخروط هو اقصر الخطوط التي يصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ
في الغمام لعقبه فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط التي يتوهم خروجها من البصر
الى النير فانها لا تمر اليه على استقامة وانما يقع عليه بعد ان ينعكس من الغمام اليه وبعد المسافة
فلا يرى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما تراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون
داخل الهالة كالخالي والدور الذي يليها اسود ولبياضهما لان الابيض اذا كان موضوعا جنب شيء
هو اقل بياضا منه يرى القليل البياض واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او
الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض لاجرهما ومخالطتها مع
وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فيحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار
وكان لطيف الحرارة يبسا اشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء
الارضية نارا صرفة فصار غير مرئية فظن انها طفئت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كانه انطفى
فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كانت
استحالة الاجزاء الارضية نارا اشتعالا فيه انطفاء ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول واما مد
الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي
في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الاعلى ثم يذهب الاشتعال فيه الى الاخر فيرى الاشتعال ممتدا
على سمت الدخان الى الطرف الاخر وان كان الدخان كثيفا الا في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيرى
منه غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فرايت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة
وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت الاشتعال ودام متصلا لا ينطفي اياما او

شموا بعد كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذوابة او ذنب او قرن وربما
ذنبا
وقعت تحت كوكب وكان تقتديه النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كانه لذات الكوكب ذنبا او
او لحية او غير ذلك وقد سبق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيرى ما عليها غضبا من الملك
الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى
حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانه تنين من السماء
الى الارض فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وهو من قبيل ذلك سبيل
السراج المطفى اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب
الى فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل الارض لما فيها
من ثقب وفرج يميل الى جهته فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء ارضية بخارية فاذا كثر
لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منه العيون
اما الجارية على الولاء فهي لما اندفع تاليها سابقا ولانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون
البخار الذي انقلب ماء وخاض الى الارض ينجذب لا محالة ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فاعل
فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا جزءا واما العيون الراكدة فهي حادثة
من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع اللاحق
السابق واما مياه القنى والآبار فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل
ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك سيل
نحو البئر وان جعل نحو القناة فنسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة ويمكن
ان تكون هذه المياه متولدة كما قال ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء
متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت بل هذا اولى بكون مياه العيون

ولابد

ولابد والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة واذا انبعث
عيونا امدت البحار بصب الانهار اليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال
خاصة ابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائما واذا غلظ
البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها
اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض
فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا
مقربا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا
القبيل ما اصاب بلدة قوم من الابخرة جعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط
عوالي وهدات في باطن الارض فيتموج بها الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل
بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد توجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث
منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة
الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة كما
اخبرنا بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن لا اباء في القول بها
لفاعل المختار كما نبه بعضهم على ما علمت في مباحث الصور النوعية **فصل** في المعادن اعلم
ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة
وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من
الانواع وحقيقة من الحقائق وغاية للعناصر فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى
من الصفات والافاعيل والصور للمركبات ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة
هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية فهي نباتية وصورة هي

فصل في المعادن

وصورة هي نفس عاقلة نادمية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول
متفاوتة في التوالي من الكمالات حسب ترتبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية احرى الطف من الاولى فلذلك
يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر
من المعدنية من غير عكس وقد يناقش في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا
يطيقها طور هذا الكتاب وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما يشاهد
من بعض الاشجار كالنخل واليقطين ويتمسك لاغتذاء المعدني ونمائه بما ظهر من المرجان من
هيئة النماء فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة المحتبسة
في باطن الارض اذا كثرت يتولد منها امطار واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجها بحسب الامكنة والازمنة فتكون منها الاجسام المعدنية
فان غلب البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب المتنوع
والصواب عدة من الاجساد السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرها من الحجر
المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد الملح والزاج
والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت تولدت
الاجساد الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة و
النحاس والحديد والخارصين والاسرب والقلعي فانه كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا
امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر محرقا والفضة
ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وان كانا رديين فحديد اي قوي غلظ رديين
الاختلاط والتركيب والسراب لم يقو وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا فصادفه قبل تمام

النضج

فصل في النبات

النضج برد عاقد تولد الخارصين وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوا في بيان
تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال باحوال الصناعية
على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير **فصل** في النبات قد علمت ان المزاج كلما
كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا
قرب مزاج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض من المبدا الوا
الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية كما اليه الاشارة بقوله وله قوة اي صورة
نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها بعد ان يترقى في درجة القوة المعدنية
من حفظ التركيب حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل
مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه الا
واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة
سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك
بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد
لا يكون كذلك فيها بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي
في صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد اما من مبادي جسمانية
متخالفة الذوات او مبدا واحد لآلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة
اليه فعل خاص واعترض ايضا بان الحركات المتخالفة الجهات لا تصدر عندهم من قوة عديمة الشعور
لان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما
صرحوا به والجواب عن ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما في الطبائع المختلفة القوى
كالنباتية والحيوانية فقد تصور حركات الجهات وغايات مختلفة وللمستشرقين في امثال

هذا المقام اسرار لا يحتملها اسماع جمهور الانام ويسمى نفسا نباتية وهي كمال اول لجسم يصير به
الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على وجهين كمال اول وهو الذي به يصير النوع نوعا بالفعل في ذاته
كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذي يتبع النوع من افعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته
والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على الذات والجسم يجب ان يؤخذ الجسم هاهنا بالمعنى
الجنسي لا المادي وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لا شك ان النبات
والحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم ثم انضاف اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك
الامر له اعتبارات واسام بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس الى المادة
التي تحلها صورة وبالقياس الى الجنس الناقصة التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار
الاول يكون موضوعا وبالاعتبار الثاني مادة وبالاعتبار الثالث يكون جسما جنسيا وتعريف
النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية
داخلة في التعريف الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها
تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار
الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان يفعل والاخرى تحت مقولة
ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مما يجتنب في الحدود بخلاف لفظ
الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه لان القوة اسم لها من حيث مبدئيتها للآثار
وهو بعض جهاتها والكمال اسم من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا
ريب ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم
المأخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت وتحصلت بانضمام

واساس [?]

الفرق بين الجسم المادي والجنسي

ذلك

ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز ان يعد على ان
يكون صفة للكمال ليكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصوله بصنعة صانع و
المآل واحد الا ان الاولى ان يعتبر ليكون صفة كمال لا صفة جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر
من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية وعلى
النفس السماوية وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى
فقط ما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك
المعنى فيهما واما النفس الارضية فالمذكور هاهنا وهو قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى اخره ما
يصح تعريفها اياها فالكمال جنس متناول للمحدود وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع
سواء كان في ذاته او في توابع ذاته لان حقيقة النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح
جعله جنسا لها لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفسا فاسم
النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ البدن
في حدها كما يؤخذ البناء في حد البناء وان يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولاجل
ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعي لان البحث هنا من حيث هي نفس يبحث
عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت الصناعة
فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقولنا اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة
عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات عن فصولها المنوعة لها
وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن فانها
وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم
على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الآلات للنفس بالذات والاعضاء

بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا
واما على راى من ذهب الى ان النفس للفلك الكلى فقط والافلاك الجزئية كالخوارج والتداوير
بمنزلة الالات فلا يخرج به فاحتيج الى قيد ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم
قيد ذى حيوة بالقوة اى يصدر عنها ما يصدر عنها بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض ان كانت
اولية لاجسام آلية لكن ليس عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما
يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان
دائما فى التغذية والتوليد ولا فى الادراكات والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر
عن الاجسام ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد الافعال وان لم
تكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية وان كان
المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فجوابه ان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور
خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة فى قوله
من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذى يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس
الحيوانية والانسانية قال الامام فى الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج
فيه النفوس الثلثة اعنى النباتية والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل
ما كان بالعقل والطبيعة بقيا فان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات يخرج عنه النفس
الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلث الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا كلامه وهو
منظور فيه اذ قد صرح الشيخ فى الشفاء بان كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها
لان ما يكون مبدا الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدا لافاعيل مختلفة وهو النفس

الارضية

الارضية او يكون مبدا لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس الفلكية
فقد علمنا رسمها يتناولهما باسرهما ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح بعض قواها
وهى اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص
وتكميله فى ذاته احديهما المشار اليها فى قوله فلها قوة غاذية لا بد منها فى بقاء الشخص مدة
حيوته وهى القوة التى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصق المشاكل به
بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركة النفسانية والبدنية
فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه با
لعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع فى علة تسمى اطروفيا
الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءه وقد يخل به كما فى الاستسقاء
اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو لذلك يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد
الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق فهذه
افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او
قوى اخرى هى تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لا بد منها فى وصوله
الشخص الى كماله ولاجل رعاية التشاكل او لاسناد الفعل الى السبب اورد لفظ نامية بدل منمية
خلافا للقياس وهى التى تزيد فى الجسم الذى هى فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء
بين الاجزاء فتضمه اليها فيزيد فى الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هى كمال النشو
بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعى تقتضيه طبيعة
ذلك الشخص الذى له تلك القوة فيخرج به مبدا الورم لانه خارج عن
المجرى الطبيعى قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا

اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطريه العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه
دون العظم ونظايره من الاعضاء الاصلية واما الثاني فلعدم توهم القلب عند الجميع وتولد
العظام عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يريد في الطول ايضا واما ثانيا
وليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا با
السمن وكذا ولم يثبت في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على
بعض الاعضاء دون بعض ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة
اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله لها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا
وتجعله مادة ومبدأ قابليا لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه
والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه عن جميع الاعضاء فتولد عندها
فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق
الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة
كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح به في كليات القانون قوتان احديهما
ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا سواء كان عملها في الاعضاء او الانثيين على اختلاف
القولين والاخرى ما يهيء كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول
بان اجزاءه متخالفة الامزجة متشابهة الامتزاج فيتميز بحسبها امزجيات بحسب عضو عضو
للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشرايين مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه
متشابهة الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل كل جزء ويغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا
للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع
الاجزاء بالنسبة الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى

الثالث للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالاولى وتلك بالثانية
باعتبار به واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم
حاصرة تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال
والمقادير ليصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة
تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي
حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي
حيث اسند فعلها بل فعل جميع القوى الى ملائكة موكلة بصدور هذه الاثار بفعلها بالاختيار
ولذلك لم يذكرها واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة فهي المشار اليها بقوله والغاذية
تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة
ودافعة للثقل اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع
الاعضاء لكن بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك الا الى جهة واحدة والدليل
على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني البلغم والصفراء والسوداء
ثم يتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة
اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند
من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في اخر القيء مع كونه متناولا اولا وجذب الرحم
بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى داخله وجذب المحجمة الدم الى خلفها
كما يستشعره الانسان وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني اما الى الماسكة فلان
الغذاء لكونه بعيد المشابهة لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبه والاستحالات حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله تحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد في

الجاذبة

الماسكة

بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويا يمتنع معه سيلان شيء من ذلك الغذاء
وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يبعد معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب التشريح
واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الناشئة انما يكون لاقرب استعداده لحصول الصورة
العنصرية فلا بد من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع
ما لا يقبل المشابهة ولادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر
في حال القي والتبرز وادرار البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول بمثل ما اشرنا
اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية ثلث قوى بوجوب تحصيل جوهر البدن
الذي هو الدم الى الهاضمة الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة
بكون التشبه لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر
في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا
اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما قال
الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة
وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة
للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت
عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون الصورة العضوية وفساد الصورة
الدموية وانما كان يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة
الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك الى ان يزول عنه الاولى وتحدث

فيما

فيها الاخرى فهيهنا حالتان احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية
فعل القوة الغاذية اعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة
المتشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين
قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة هيهنا ما بعد المادة لفيضان الصورة العضوية
وهي غنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة
عن المبدا الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان
المحرك بالنسبة الى الفعل وبالقياس الى الغاية اي لاجل الحركة الاعداد كما هو مقرر عند
الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا فالمعد للمادة لقبول الصورة العضوية هي
الهاضمة وما يكسوها الصورة الغاذية لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك
والمعنى بكونه غاية انه المقصد الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث
احتج على ان بين كل حركتين سكونا تاما ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة
موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالته عن المستقر الاول وهو يقتضي ان يكون المزيل
عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك
قد يكون من حدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فتكون غاية الفعل المحرك وهو
معدلها ولها فاعل اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة
وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو بعد بالنسبة الى حصول غاية اخيرة ليست من نوع فعله
ولها فاعل اخر اعلى من المحرك القريب فالهاضمة يفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة
واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية باعداد
واهب الصور واعلم ان هذا الموضع سوالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا

ويكون كل منهما فاعلا باعتبار وغاية باعتبار ... [illegible]

المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور

الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها

بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بحدوثها قبل حدوث البدن

كما هو راى بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود

بجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راى

البعض وتارة بتصيرها من قوى النفس الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن

ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا

وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين

ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد

حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله

انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع لعناصر في بدن الانسان

هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فانه الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس

الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا الصورة المصورة لذلك البدن

ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست قوة واحدة في جميع الاحوال بل هي

قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ في الشفاء

ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة استقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو

يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي

والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء ما ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن

اراد الاطلاع عليه فليراجعه والنامية تقف عن الفعل لا حين البلوغ الى كمال

الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا او انه نفس المولود ام لا

النشو وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغايرهاتين القوتين و

اما ما اورده الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى

العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال

بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان

القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزايد مثل للاصل فاذا قويت الغاذية على

تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد فتكون هي النامية الا انها في الابتداء

تكون قوية على ايراد البدل الاصل والزايد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة

اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى

النقصان لضعف القوة وقلتها في المادة وعظم في العضو فيرد عليه ان

التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدء واحد قال الشيخ في

الشفاء ان شان الغاذية ان تؤدي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق

به من الغذاء بقدر الذي له على السواء واما النامية فتسلب جانبا

من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه

بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان يعجز لما سبق

من تناهي القوى الجسمانية فيعجز عن ايراد البدل دائما وعن مصادمة

الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء الحرارة

الغريزية التي مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان آلتها فيعرض الموت

هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي

آلتها فان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو

الغير الطبيعي على ان هناك لاطفاء الحرارة الغريزية امرا آخر بطريق الغمر
لغلبته في الكم وبطريق القسر لمضادته في الكيف اذ لو فرضنا فعل
الغاذية دائما قليل المتحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما
لدوام المؤثر اعني الاسباب المحللة في متاثر واحد وهو الرطوبة الغريزية
فالبدل لا يبقاه فبالضرورة يتادى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو
فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره
بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية
الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتخمر الا في الاول
فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر
حكمة الباري واقض العجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة
غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات
ثم لا تزال الحرارة الغريزية عاملة في تجفيف رطوباته رويدا رويدا
حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشي ثم لا تزال تفعل الى
ان تفنى رطوبته بالكلية او تضعف ضعفا لما يقوم مقام الفناء فتنطفي
الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك
لانه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة المستلزم لافناء الحرارة له
لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة
المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى
وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا - في الحيوان وهو جسم مركب

مختص

يختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا من
الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح السيد
همنا بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق
التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد
الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة
الحيوان مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صدور
الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصورة المعدنية في صدور افاعيلها فالادراكات
والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة
لحفظ التركيب دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادات فاعل للافاعيل
النباتية نعم بهذا يندفع الايراد على التقدير الاول على انه لو اريد الشق الثاني
لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر تفعل الافعال الحيوانية من
الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار الكلية
والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها من تلك
الجهة وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من الانسان واما قوله
فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية وتدرك الجزئيات
الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان
نفس الفرس ليس مجرد ما ذكر والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا بد
للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط لا شيء سواء كان بفصل او عرض كيف

ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي هي
بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثتها التي لا فرق بينها وبين ساير الاجسام فلها من الآلات
بالقسمة الاولى قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما
في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز
وجود سادسة بها مثبتة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن فينا احد الخمس
لم نكن نتصور كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك محتجين بان
الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك
المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة السمع
ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا
بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ
ويتموج بشكل نفسه وتماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ
في الشفاء والنجاة وقد تساهل حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه
يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان
المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا
الحرف نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز
بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا
في المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كا
لطيب والملائمة للطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات لا

بالسمع

بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء
كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ
في جرم الفلك لكن نقل عن القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه
عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك
واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان
البصر والنغمات وكمل علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من
الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المنبعثتان
عن غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي المتيامن ما ينبت منهما يسارا والمتياسر ما ينبت منهما يمينا حتى يلتقيا
على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى
الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى بمجمع النورين والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار
فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي
بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها
كما تنطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث
مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء
المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي حينئذ شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون
بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثلا اجابوا عن الاول
بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس

الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد
من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون
المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان
ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة متأ لف ظ
في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعضهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن
يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون
قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار لمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة
فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر
فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع
والشعاع وتمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل
نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهده من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه
وكان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد
يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وان
غمضنا احدى العينين اتسع مثقب العين الاخرى فيعلم انه يملاه جوهر نوري و
لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان بتجويف العصبتين عديم
الفائدة وثانيها ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل انه ياتيها
صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد

صغيرة

صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتاتى الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو راي
اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو راي القايلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت
ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك
يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فان
حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون
الابصار به فلا وعن الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير
مسلم كيف واصحاب الشعاع ينكرونه لوجها اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة
بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس انه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا
النحو من الرؤية التي من قبيل الرؤيا ومشاهدة الامور الغايبة عن الابصار بوقوع اشباحها
في الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على
الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها
ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد
ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة
تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان
الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا لشعاع
الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع
بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ليلاً ظ
ان الانسان اذا نظر الحدود قررها كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحو
البصر وما ذاك الا بسبب انه سقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها

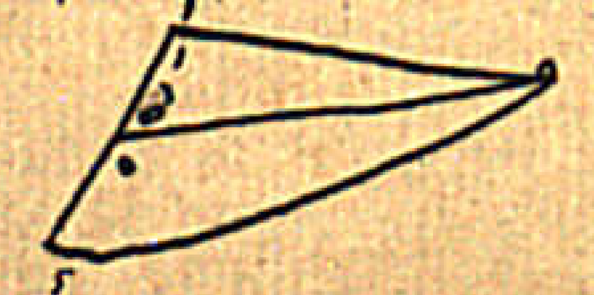
ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه على
السراج يرى كان خيوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل
على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان
في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة يسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد ابن
زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب وان الاجسام الكثيفة وما
في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يفعل داخل الدماغ مع تسترها بالحجب
الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان
جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين
فاجاب عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك
الشعاع يخرج ثم نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرتسم منه بين العين
والمرئي مخروط وهمي يتعلق بادراك النفس بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية
ويشتد حركته عند رؤية البعيد فيحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف
ورق ليوفق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها
في مسقط السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة
استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان هذا مراد القائلين
بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فهو غلط قطعا اما اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي
فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان

يتحرك

يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك
ويخرقها ليرى الكواكب ولا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات
بعد ط حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل ان زمان يسير
تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل
هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله
بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر والمرايا فن حكمي اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه
على القول بخروج الشعاع بعضه ووقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وساير النيرات
الكوكبية والنارية على ما يقابلها [illegible] يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر
وقاعدته عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت زوايا صغرا الى ان
ينتهي في البعد الى حيث كان يبطل الزاوية فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء
اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف
عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء
لزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينفذ فيه
مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع
القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من
سطح الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك ان الشعاع
الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي وذلك

سموه الالما امكن للانسان رؤية جسمه في المرآة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية
مركز المرآة الكرية المقعرة لتطابق خروط الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية
الشعاع ثم اذا بعدت المرآة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية
الصغر واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية
العظم كما يدل عليه التجربة وبيانه الوجه في الجميع يطلب من رسالة منفردة لنا في هذا الباب ومنها
رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس
الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة
الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس لتعوده برؤية الاشياء على استقامة الشعاع
فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وعقيب
اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منتكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم
المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيأته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية فان تلك خروج
هذه امور موهومة يبتني عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر
والقسي والاقطاب المفروضة في الفلك فكما انه يجب كون هذه الاشياء امورا وهمية
لا يلزم ابطال الهيئة فلذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون الخروط الواصل بين
الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في الماء فان
تصور الخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من استقامته وانعكاسه وانعطافه
مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية
ولاجل ذلك ذهب معلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرايين اي راي افلاطون
وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب

من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين
لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار عنده ان الابصار انما هو بمجرد اضافة
اشراقية بين النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في
زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتحلل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة يختلط بالهواء و
تصل معه الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك تشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق
ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما حكي
ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من ضرب وقع بين اليونانيين
ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من
المسافة وقد يقال لعل المتحلل منها اجزاء صغار جدا يختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية
والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه من الشفاء بقوله
لم لا يجوز ان يكون ادراكها الجيفة بالباصرة حين هي محلقة بجو العالي وبيان ما ذكره
ان الابعاد يرى من الموضع البعيد اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عند البصر فانه يرى اقرب
اذا صار البصر ارفع فليكن السطح ا ب والمرئي ب والبصر وهو مرتفع عنه بقدر ا ج فنقول ان ب
يرى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار   ا ه بقدر ا ج لان
زاوية ا ب د اعظم من زاوية ا ب ج   وزاوية ا ج د فيكون ا ج ب اعظم من
ا د ب وايضا زاوية ا ج ب خارجة عن مثلث د ج ب وله وجوه آخر واعلم ان القوم حكموا بان



ادراك الشامة لايتوقف على مماسة ذى الرايحة ليجب ان يحمل مرادهم من ذى الرايحة على الجسم
المحدث للرايحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرايحة مطلقا والا كان الحكم بعدم توقف
الشم على مماسة ذى الرايحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم و
منها روايح ورد عليهم المشاؤن بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان
اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ان عند اتصالنا بالفلكيات
فى نوم او يقظة نشم منها روايح اطيب من المسك والعنبر بلا نسبة لما عندنا الى ما هناك
ولهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رايحة معروفة
يستنشقونها ويتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من يرتب ذلك ملهوف مستعد
لما قيل هذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لايقة يستدعى بيانها مجالا اوسع على ان
الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على الذوق
جرم اللسان وهو تالى اللمس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء و
اختياره ويوافقه فى الاحتياج الى الملاقات ويفارقه فى ان نفس الملاقات لا تؤدى الطعم
كما ان نفس ملاقاة الحار يؤدى الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة فى الالة
المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والا لم يؤدى الطعم كما فى بعض الامراض واختلفوا
فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذى الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى جرم
اللسان فيحس الذوق او بان يتحول نفس الرطوبة الى الكيفية المطعومة من غير مخالطة فعلى
الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول جواهر الجسم المحسوس الى الحاس وفى الثانى يكون
المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها هى الرطوبة
ومنها اللمس وهى قوة منبثة بواسطة الاعصاب فى جلد البدن واكثر اللحم وغيرها كالغشاء اللمس

بسبب

بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفسانى فيها واللامسة للحيوان فى باب الضرورة كالغاذية
للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية
يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هى
ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التى يدل على امور
يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشى الذى به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شى منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن هو محرق او مجمد انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثير موقوف
على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس فى الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك ولهذا اجتمع فيه مثلا
وهو مع دمه كانما الكيفيات الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من
الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة
واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة وذهب
الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد وقيل انه الاكثرون على انها جنس لا بل هى قوة مختلفة منحصرة
فى اربع او ازيد قال الشيخ فى القانون يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا
لقوى اربع او فوقها منبثة معا فى الجلد كله واحدها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد
والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة
فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى الة واحدة يوهم بوحدتها فى الذات وههنا بحث
وهو ان المدرك بالحس هو المتضاد كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلى لا يدرك

فلا تنوع اللامسة [illegible]

الواحدة
بالحس كيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة
للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك انها المختلفة من مبدء حد
بالذات ومن سخيف ما قيل في رفعه ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالالوان والروايح
والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج الحيوان من جنس
الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي اول الحيوانية
يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها
فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي تكون ذلك
الوسط اوسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا
معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة
للامور المختلفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سياتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال
ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة
السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ
ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم
بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تسمع وتبصر بل من حيث تلمس لانه
يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان
ويلتذان اذا تكيفت بكيفية منافرة او ملايمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة
وتلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال

اوايل المحسوسات اللمسية

في ان قوة اللامسة يحصل لها الالم واللذة

اعتراض المسيحي
اولها
والتيامه اشهر واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا
فلان الذي نعتقده ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان
هو ذلك فقد ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس
ثانيها
قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة
العقل حاكمة بهذا فح نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين
ثالثها
هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد
اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك
رابعها
المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما
للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية
الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما
للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعا وسايط
للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث تكلم في اللذة
عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع والالوان ليست ملايمة
للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي
يكون كمالا له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة
والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد
حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس
هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام
يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا للنفس

على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ
الذي قاله في الشفاء والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح
كليات القانون واما فيما ذكره اولا فبقوله انا لا نم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين
في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس
وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن ادعى اثره ولا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم
ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان
انفعال الحاسة بل الته اعنى الحاسة عن محسوسها الخاص بها وصحبه آلة كل حاسة عن محسوسها
الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الالة انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذايقة والشامة
واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة
الحلو في الفم ولذة الرايحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصوت
الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المستقرة
لا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال الالات البعض آني على
ما قيل لان ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس في كون ادراكها انيا اما ان بعضها
آني وبعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ
لا يقول ان الادراك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك
لهما السامعة والباصرة والتالم آلة لامستهما بطريق نفرط اتصال يحدثه الصوت المفرط
في لامسة الاذن واللون الموذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتالم
منهما لان ادراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث

رد على الشيخ العلامة الشيرازي ٥

ادراك الحواس الآلية ٥

يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبنى على ان الملايم للقوة الباصرة ادراك
المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان
لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان
المتالم من اللون الموذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة
وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم ان كان ادراك المحسوسات الما ولذة في البعض
دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث
ينفعل الاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لا لكون تاثيرها زمانيا
لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره عن الامام في خروج
الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج عن
مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان
خطا ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار
واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة المحقق
في هذا المقام ولعمرى انه قد اصاب فيما اجاب به عن اشكالات المسيحى لكن
في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس الثلث الباقية محل تامل
ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الاجداء حيث لم يذكر ان
النفس من اى جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل آلة ادراكها
وتدرك بعضها حيث ينفعل آلة ادراكها ليثبت به كون بعض آلات الحواس
محلا للالم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون الباقي منها وليس يستبعد ان
يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط

اوهن

ان لا يظهر

في الفرق بين ما ذكره الشيخ ٥
ونقلنا في الحاشية عن الاستادي
دام ظله العالي كلاما فيما تقدم
٥٥٥

باعتدال مزاجه اللايق وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج
واختلاله ولا شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك
المنافي من حيث هو مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة
اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي
يتقوى ويزيد بها بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة
حيث يتعدى بها لطايف الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة
والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملايم والمنافي
للحيوان التي هي قوى جسمانية ولمحالها التي هي اجسام مركبة هي مدركات الحواس
الثلث على الوجه المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة ومنافية
لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله
اعلم واما التي في الباطن فهي ايضا حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظ والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة
على الادراك والمدركة اما مدركة للصورة او المعاني والمعينة اما حافظة
او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط اما الحس
المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاول من تجاويف الثلثة التي في الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة
في الحواس الظاهرة بالتادي اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب انهار خمسة
ويدل على وجوده وجوه الاول ما ذكره المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا
مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما اي الخط

ما وجدنا ظ

المستقيم

المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة
فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها
ببعض فيشاهد خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان
هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر
عندها الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث
ان النايم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من
الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة
بان يرتسم المقابل الاخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوع ارتسام الاول
فيكونان معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وعلى الثاني
بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون
في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك
الكلي هو النفس وهذا ايض تعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات
جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا يرتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا بد
الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس
وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي تكون لارتسام الكلي
في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود
حس مشترك غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتي الغيبة
والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم
قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب

يحضر كلاهما

وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا نسا مبصرين مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق واللمس اولا وعلى وجه الاختصاص
واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما
من الحواس بخلاف الآفة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم
قطعا ان تخيل الذوق ليس في العقب ومنها لانم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في
البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية
المتجاورة فيرى خطا واجاب عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول
تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم
المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات
بالخلاء اقول لزوم الخلاء مم وانما يلزم لو كانت المشاهدة دفعية لاي شيء كان هو
المشهود ولم يكن تعلقها بامر تدريجي الوجود كالحركة او المتحرك من حيث هو متحرك
وذلك مم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية شاهدا في انه المختص
لا في آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان وسرعة الحركة يظن المجموع يشاهد دفعة ومنها
الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين
الروح المنصب في التجويف الاول من الدماغ بحسب المخصوص للحس المشترك والخيال
الا ان المشاهدة اخص بما في مقدمه والتخيل بما هو في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات
ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك
لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة للحس مع ان
مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب

الاختزان

الاختزان بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف
الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم
يكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم
ولا يشتبه الضار بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا وينفسد المعاملات وغيرها
والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب
قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو
شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان
يوجب تغاير القوتين ليكون استحضار حصول الصور فيهما والذهول حصولها
في احديهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول
بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ و
القبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك بهذه الادراكات مختلفة
هي احساسات وبان النفس يقبل الصورة العقلية ويتصرف في البدن بوجود التنافي
فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا لاثرين واجاب المحقق الطوسي عن ما ذكره اولا بانه ليست
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا الحكم الكلي بان كل
ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان
اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرها لجواز ان يكونا القوتين كالارض واما افتراقهما في
صورة يدل على مغايرة المصدرين وحاصل كلامه قدس سره انه كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا
يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس

المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا
فيهما من يبوستهما بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس مراده كما
فهم بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
لنفسه كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصورتها ليرد عليه ان هذا الجواب يمنع اصلا اصل
الاستدلال الجواب انه لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول والحفظ بذاتها بمادتها
فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدا القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان
تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم
لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصورة التي كان قبل المرض يحفظها جزما
ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه القدرات الصدورات
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك وهو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور وكذا الاشكال الابصار الذي
فعل ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر
فعلها لتكثر وجوه الصدورات والمعيد والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون
الحس المشترك مبدا لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة كصدور الكثير عن الواحد
الحقيقي بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عن النقض بالنفس او بان الادراكات
انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة
والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على
ان مناط اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعلم

الا في الواحد

الا في الواحد الحقيقي بل بما مر من بقاء بعض مع زوال اخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا عبر المحقق
عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهوله عما ذكرناه اورد على المحقق وجوها من البحث يكفل
كلامنا بدفعها كما يظهر بالتامل اللائق وعلى الوجه الاخير بانه يجوز الحصول في الحافظة حالة
الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل المراد به وعلى
ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انه تستحضر وتذهل من غير نسيان
وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان الادراك
حصول الصورة للمدركة لحصولها في آلاته والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدركة وان كانت حاصلة
في آلاته والعقل الفعال انما يتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لان يكون حافظا للصورة
المعقولة دون المحسوسات اقول الاولى ان يقال الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة
الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في اية آلة كانت من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا
لكان حصول صورة اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة
الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة
فيه من الحواس كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة لقوة
التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والحق ان الدماغ كله آلة
الرئيس المطلق في الحيوان وهو مستخدم سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح
الدماغي فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة
ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى
على محل واحد كما توهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات قيد المعاني بالجزئية

كان مدركا للكليات هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور فهي
ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك
وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات
هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب
مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع
عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التخويف على التأمين
فهو قوة باطنة غير عقله واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ يحفظ
ما تدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه لما
عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى على
قياس ما مر واما المتصرفة فهي مرتبة في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها
التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شأنها تركيب بعض ما في
الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فيجمع اجزاء انواع
مختلفة كجعلها حيوانا من رأس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان
بلا رأس ولا يسكن عن فعلها دائما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية
وينقل الى الضد والشبيه فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها الذي من شأنها ان يكون مستنبطا
بل النفس هي التي يستعملها على اي نظام اريد فيسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم با
المتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم و
الصناعات ويقتنص الحدود الوسطى باستعراض ما في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف استعمال
الوهم

الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها
في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات ثم الجواب عن ذلك بما ذكره
غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها بطل الحصر في الخمسة بل يكفي الاول وان
لم يكن كان ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوى التي هي آلة لتركيب الامور
مدركا لها حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات وتفصيلها
الا ترى ان ما في اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة
بيان محال هذه القوى
يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس يقدم بعض
ما فيه الانتقال الفكري على بعض آخر ولا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يتحقق ان لكل
واحدة من هذه القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا خاصا واما الحامل فهو جسم حار
لطيف حادث عن لطائف الاخلاط كما ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة
وهو المسمى بالروح البخاري هو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري
ومن ثم يتوزع على مواضعها العالية والسافلة فما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي
الشرايين معتدلا بتبريده فائضا الى الاعضاء المدركة والمحركة مبعثا منبثا في جميع البدن يسمى
روحا نفسانيا وما ينفذ منه الى الكبد بايدي سفل الاوردة الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا
في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير اخذ منه
بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولاشتعل
سريعا بانضمام الافعال المختصة من الحركات والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه
افضل الاطباء جالينوس من ان حياة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حياة هذه الروح

ومنها الحيوة ظ

نور النفس الالهية المذكورة فى القران والا فهو جسم بما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية
والاجسام الميتة لذاتها كما سيجئ فهذا الروح الحيوانى هو المبداء القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض
اليه من سلطانه نوره يحيى والا فيموت واعتبر بالسدد الواقعة فى مجارى الاعصاب والعروق
كيف يورث الفرح الفلج والفرح والسكتة والذى سطر فيه يحير بحدره فيه وقد رئيا لم يجح
وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطفه ماينفذ فى منافذ
الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد الى اختصاص كل قوة بآلة
تلازمهما فى الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لاكثر
الافاعيل كما علمت وقد يقال فى تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك
ينبغى ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادى اليها سهلا
والخيال خلفه لكونه خزانته وخزانة الشئ ينبغى ان يكون عنده ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال
ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور و
المعانى فيمكنها الاخذ منهما لكن الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى
واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى معرفة افعالها
ومواضعها وكانت الافات العارضة فقد يتجاوز اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ
سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى فى
البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب فى امر
القوى حيث قال فى الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة و
المتذكرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركات وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متفكرة
بما يعلم فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها ولم يتردد ايضا فى ان الحافظة مع المتذكرة

اعنى

ذكر تعيين محال القوى الباطنة

اعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض
الظن اما الاول فلانه مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبداء الذى ينسب اليه التخيل والتفكر
والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما فى الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية
خدمه واعوانه كما ان مبداء الجميع فى الانسان شئ واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده
ورعاياه واما الثانى فالكلام الذى حملهم على ذلك الظن القبيح بمثل ما قاله فى القانون بهذه
العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى انه هل القوة الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب
عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى
على احد ان ماذكره لا يدل انه شاك فى امر الحافظة والذاكرة واحال بيانهما الى النظر الفلسفى
الغير المناسب لكتاب الطب وفى ساير كتبه الحكمية التى رايناها حكم على ان الذاكرة هى الحافظة
ولكن باعتبار اخر وذهب المحقق الحكيم الطوسى الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة
بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها يتركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ
وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبداه الوهم وحفظ مبداه الحافظة والمسترجعة ايضا مبداء
فعل تركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك
الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اى تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت
كما كانت كما توهمه الامام الرازى حيث قال حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون ستا واما القوى المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما
الباعثة المسماة بالشوقية فهى القوة التى اذا ارتسمت فى الخيال صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة
الفاعلة على التحريك اى تحريك الالات للحركة وهى اى الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية
لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة اعتقد انها نافعة

سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة طلب الحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة
الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب الواقع او مفيدا دفعا
على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد
العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان ينبسط العضل بارخاء الاعصاب الى
خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك ان يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبض
بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا
والعضلة عضو مركب من العصب وليف شبيه تنبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا
من لحم يحشو الفرج بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت
بالدماغ او النخاع ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية
مباد مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل بتوسطهما في
الانسان والفلك وتليها القوة الشوقية وهي الرئيسة في القوة المحركة الفاعلة كما ان الوهم في القوى
المدركة وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبدا العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة
وهي التي يصمم بعد التردد في الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي نسبتهما
الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق
للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق
قد يكون ضعيفا ثم يتقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض
له المص وما قيل انه قد يحصل كمال بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب للشهوة
فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي
الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادي كون الانسان المشتاق

العاجز

العاجز غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان
وهو مختص بالنفس الناطقة كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات
وتفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر مما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها
من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة فاعلة تدرك بها التصورات والتصديقات
وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة يحرك الانسان اي يستعمل قواه
التحريكية والالات العملية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى
اراء واعتقادات يخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية
والقوة العاقلة او بالنفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى يكون لها بحسب الفطرة الاولى
هي ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس
عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات فاول
علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والالات التي تستعملها من الحواس الظاهرة
والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور
الاتها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور الفعل
والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية
وان كانت عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك الفعل
عن النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا
بارادة زائدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في اول وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها
ولفعلها عشقا ناشئا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الالات التي لا قدرة
لها الا عليه ثم اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري

يحرك بها بدن الانسان نفس

مسبوق بالتصور لزوما والتصديق بفائدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الآلات
صورة كلية تصورية وتصديقية وذلك لان نسبة استعمال الآلات وعدمه للنفس ليسا متساويين
ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما
ذكرنا عن الشوق الثاني الذي هو بعينه ذاتيا متصور لها فلا يكون مسبوقا بتصور
ذلك الفعل بل نفس صدوره ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره كما اذا اليه الحدس التام
وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصورة
القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء
للشيء يتفاوت قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب
الشيء والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات
البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى تستعد لان تفيض من المبادي عليها الصور الكلية والاحكام وان ينتقل من
البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال
الى النظريات والمرتبة الثالثة اي يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر الاكتساب
وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها
بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما الحصول لقدرة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل ولمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة
ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب الثلث
اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس
في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو النور الذي اتصلنا

بر اينا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى شواغل الدنيا
انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها فقبلت واذا اعرضت عنها فتخلت
والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال والقبول عنه وليست
المقدمة موجدة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص
انساني عرض له مقدمتان ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا فمنه وسايط والواهب
غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه المصنف بالعقل المطلق وفي
استعداده قريبا وهو العقل بالفعل ومتوسطا وهو العقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني
فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى مقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل
بالفعل الاستعداد المستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه
بعد غيبته وهو مقدم عليه لا على استحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل
المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومتاخر عنه في البقاء والنظر الى هاتين
الجهتين جاز تقديم كل منهما على الاخرى في النظر الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس
الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل
الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل و
في بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل بالملكة الذي من شانه الانتقال من
البديهيات الى النظريات ان كان في الغاية في قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل
له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية لتقدسه عن
لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في الفرق بقوله تعالى
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس مختلفون

في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما وكيفا على غيره
وليس هنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان
يسير من دون معلم بشري كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب
الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما الثانية تهذيب الباطن
عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناءها
عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب هي
ما اقوله وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج
يظهر له بقية صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات
التي هي نتايج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان
منتصب القامة لا غير بعيد عنه الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في
الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا يتيقظ من سنة الغفلة تنبه عن نوم الجهل
بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن
اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه فليشرع في ترك الفضول الدنياوية و
طلب الكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى الحق سالكا الى الله تعالى من مقام نفسه
فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن
مقصوده وينقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مايلا الى غير الحق فيتصف بال
ورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها
متهما في كل ما يامر به وان كان امرها بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات
فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها

وصفا

وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب بتنوير باطنه فيظهر له
لوامع انوار الغيب وتنفتح له من باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا
غيبية في صورة مثالية فاذا اذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على
الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها و
يفرغ القلب عن محبتها فيتوجه بباطنه الى الله تعالى الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر
والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحو وتارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه
غافلا عنها فيشاهد الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة و
المكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة وتختفي اخرى يتمكن ويتخلص عن التلوين وينزل
عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة
فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية
من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر
له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا وتندك
عنه جبال الانية فيخر له خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في
الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين فان بقي
من الفناء والمحو ولم يخرج الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق
لفنائه وضيق الفاني عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق مقام
الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن
مشاهدة جماله وتجلياته وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده
وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى

التفصيل فى عين الجمع ووسع صدره للحق فهو اهش خلق الله ببهجته فانه فرحان بالحق وبكل شئ
لانه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شئ ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته
فى كل شئ لا على وجه يوجب التكثير والتجسم قال المحقق الطوسى فى شرح مقامات العارفين
العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة
فى ارادته التى لا يتابى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل وجود فهو صادر عنه فائض
من لدنه فصار الحق ح بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه
الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة
انتهت الفاظه وقد نوقش فى ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفات
الحق تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق
التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى
عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هى ان العارفين بالحق
العالم ومبدأه اصناف ثلثة الصنف الاول وهم المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل
على جميع العقول والنفوس والافلاك والعناصر والمواليد امر فائض عن المبدأ الاعلى
موجود بوجود فائض عنه مباينا لذات الحق الذى هو فاعل الكل فعندهم تكميل النفوس
الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات التى يناسب صفات
المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف الثانى وهم الصوفية من اهل الوحدة
قائلون بان ليس فى الوجود الا الوجود الحقيقى والعالم ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته فعندهم
تكميل النفوس لا يكون الا بان يفنوا وعلموا ان الكل هالك والصنف الثالث وهم الراسخون فى العلم من الحكماء

قائلون

قائلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقى الصرف بل من حيث هو موجود
بالوجود الحقيقى له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار اخر والعالم
زوج تركيبى من الممكن والسنخ الباقى الذى هو بذاته موجود فليس العالم عن الذوات المتعددة كما حسبه
المحجوبون بل ذات واحد هو الحق الذى هو الوجود الحقيقى ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا
بان يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقى وبرهان ذلك مذكور فى كتابنا
المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم اليقينى بان لا موصوفا
بوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق وان الصفات التى لها شائبة النقص فهى ترجع الى
الهيئات الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التى لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها فانها
اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على
مذهب طائفة لم يروا فى الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم
كلها اشعة وانوار واضواء واثار للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق
نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الاعلى له فى السموات والارض الا ان
بين الشعتين فرقا وهو ان اشعة الشمس العقلى حية عقلا ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض
وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره فصار العارف ح
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انه لم يبق فى نظر كشفه وشهوده فى هذه المرتبة التى هى مرتبة فناء
هويته واضمحلال عينه الا الموجود الحقيقى الذى هو مستقل فى الوجود وصفاته
الكمالية فصار صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التى هى عين ذاته
كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة عنده فى الذات الاحدية
الواجبية فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التى هى عين ذاته فصار ذاته

ذاته وصفاته صفاته بمعنى الانجذاب والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء
العقول فصار متخلقا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل الحقيقة وح يندفع
عند الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتامل ولنا ايض ان نصحح كلامه و نحقق
مرامه موافقا المذهب المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع
مباينتها البدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما ستطلع عليه ان شاء الله
تعالى والاخر جسما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه متصفة
باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى
يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة
اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية بين النفس والبدن اشارت لاجلها
الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا انهم اياهم هي البدن
وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية سينقطع في بعض العباد
واذا كانت حال النفس لاجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة
لا مجازا لغويا مع ان صفات البدن ليست عينية فلا مانع من ان يحصل للنفس
مع الباري علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا
لا هويتا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة وان يشير الى نفسها
بانا اشارة روحانية فلها ان يشير الى ذاته تعالى الذي هو عين صفاته
من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرتي به ابصر الاشياء وبه اسمع
وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق باخلاق الله با
لحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى

اتم

اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام
ذلك المحقق على طريقة المحجوبين ايض كما يندفع عنه على الطريقتين الاخرين و
وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار
على مجرد الانظار ولما بين المص ان النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك
احكاما ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة
مجردة عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما لا ينقسم
بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع بالذات
فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات
وضع بالذات فلتجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق
وكل ما كان كذلك كان جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت
بسيطة يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في
في المدرك والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد
جزئيها غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب
من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء عن اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام
تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب يعقل بتعقل البسائط وفيه
نظر لانه ان اريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي
وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف من البساطة لجواز تركبه من البسائط
التي يقبل القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات ما غير منقسمة
اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما ويعقل من حيث انها واحدة مع از ذلك الاحتمال في المعقولات

البساطة



غير ممكن لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية كانت الى الاجزاء متشابهة
للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخ اما ان يكون كل واحد منهما مع الاخر شرطا
فى تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولا ايض كالاصل والاول
بط لوجوب ان يكون ممية مخالفة لمية الكل مباينة الشرط للمشروط والا لم يكن احتياج
احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل والقسم
الثانى ايض باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها وبحن نا خذها
مجردة عن اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف ان فى جزء منها البلاغا وكفاية فى حفظ
ممية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم الخلف والتناقض
فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ينقل الكلام الى تلك الخاصية
فهى ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسايطها او بخاصية
اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو مح او ينتهى الى
بديهية بسيطة او معقولة ببسايطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مح ومن الشكوك
ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انهما حالان فى المنقسم
النقطة حالة فى الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وامثالهما قد يكون صفات
الجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب عن النقطة والاضافة وامثالها
فبالفرق بين حلول الشىء فى المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة وبين حلوله فيه لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها ضرورة ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض
لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل فى المنقسم شىء لا من حيث ذاته وكونه منقسما فلم
يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو جسم

بما هى هى التى يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله فى المنقسم سواء كان لك ...

الخط

انه خط بل من حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى
السطح وايض المحاذات التى هى من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من حيث وجوده جسم اخر
على وضع فلا ينقسم بانقسامات الثلثة بخلاف المعانى العقلية فانها حاصلة فى جوهر النفس
من حيث هى هى واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس فى بعض
مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان
فالوجود الجسم وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلق
مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى مثلا فى المعنى الجنس ولا يبعد ان يق ان الوحدة
فى الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال والاتصال يبطل ويبقى متصلا بفرض اثنينية مشتركة بالانفصال
فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمية وضعية مقدارية واما المعانى التى هى الصور
العقلية فانها من حيث هى معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت واعلم
ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابى على و
شهاب الدين المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة منفردة فيما سماه بالحجج
العشر احكمها واتقنها ما يبتنى على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليه المعلم الاول بقوله كل
راجع فى نفسه فهو روحانى وهذا كلام فى غاية المتانة يطلب شرحه فى الاسفار الاربعة
من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية فى تجرد النفس فهى اكثر من ان يخفى اما الآيات الواردة
فكثيرة منها قوله تعالى ونفخت فيه من روحى فى حق آدم واولاده وفى حق عيسى عليه السلم
وكلمته القيها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف الجوهر الانسى وكونه بريا عن الملابس
الحسية واما الاخبار فقد قال عليه السلم انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس
عن علايق الاجرام وقال ايض من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ايض اعرفكم بنفسه

الايات الدالة على تجرد النفس

اعرفكم بربه وقال من راني فقد راى الحق فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم
يكن بينها وبين الاجسام لما شرط هو عليه السلم معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة
هي كونها جواهر غير ذات مقدار وتجزيه وتمام هذه المناسبة والمضاهاه في موضع يليق به
ونقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه ايضا عليه السلم ما خلق الله شيا
اشبه به من ادم واطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات
عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبريا من ثبوت القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة
على الخير المحض والوجود مما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة الا
صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة
لا ينطبق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعرا • عقل عقلت وجها
جانستاو • آن خرد زان بر ترست آن ستاو • وقال ايضا عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني فهذه الاحاديث مما يوذن بشرف النفس وقربها من باريها بالذات والصفات
مجرد عن علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح يا الفوز المشرق
من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلم لا يصعد الى السماء الا من نزل منها
وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فان العود والرجوع لا يمكن الا بعد المجي منه وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت
ذاتي في الكونين فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت
من جلدي فرايت من انا فمن الهيكل جلدها وقشرها وهذا يصرح بان النفس التي هي الانسان غير الجلد الذي
هو القشر فالنفس الحية الانسانية متى لم يبلغ اهليتها الى المقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل قشر الحية
التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة في شي وقيل الصوفي مع الله بلا

مكان

مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي
مكان لا يكون ذا مكان وقيل للصوفي كاين باين اي النفس موجود مجردة عن المادة الى
غير ذلك من مقالات هولاء الاكابر المجردين عن العلايق المتنزهين عن العوايق وكلمات
هولاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس اشد واسد من براهين اصحاب
العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وماهيتها وغرايب آثارها بذوق العيان دون
مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابات المتالهين ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين
من براهين اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى البرهان
ومقدماته فلا عجب ان يكون النفس بعض اقناعيات الخطابية لان يهب له المبدا الفياض
علما يقينيا وثانيها ما اشار بقوله وبقوله ايضا ان العقل اي تعقل النفس ليس بآلة جسدانية
والا لعرض لها الكلال كما يعرض لساير القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس
كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة تشرع
في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن
بل لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال ولا شك ان الاستغراق
في امر مانع عن ساير التعقلات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية مقدمة حينئذ
استثنائي فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها في تعقلها
كلال لكن ليس كلما يعرض للآلة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال لينتج ان تعقلها ليس بآلة بدنية واذا قيل
عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بآلة
لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بآلة لم يكن

صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجوب الفعل الشيء في وقت
معين يدل على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير فاعل
اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله من فعله بنفسه وثالث الاحكام الثلاثة حدوث النفس
كما قال ويقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم
الاول خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد
في الحديث النبوي صلعم من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وفي رواية باربعة
آلاف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد في التنزيل ثم انشأناه خلقا آخر لانها لو كانت
قديمة موجودة قبل البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول
فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني
فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او بعوارضها
المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول
حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها ويجوز ان يكون حدا للبعض رسما
للآخر ويجوز ان يكون التعريف حدا او رسما للقدر المشترك بين النفوس وان كانت متخالفة
الحقائق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالماهية او بلوازمها
لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة
لان العوارض المفارقة يلحق الشيء من المبدأ الفياض بسبب القوابل لان الماهية لا يستحق العوارض
لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن قال بعض الشراح ان شرط العارض المفارق
هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الاول بدون الثاني اقول
الجهة القابلية لا يمكن ان يكون في ذات الشيء الصوري من دون تعلقها بالمادة فلو كانت للنفس

في ذاتها

في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما يتبين من مباحث الهيولى
مع انها بسيطة هف فحين لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيها وهذه ظاهرة لانه بعيد
رفع الايجاب الكلي والنقض هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان ضرورة والحجة تبتنى على بطلان
التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال
العلامة الدواني في شرح الهياكل لنا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان
نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل الالات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات
العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان تخص
العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول
بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب
الحكماء واما ثانيا فلان قوله والا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو التسلسل في العلل الموجبة فلزومه
ممنوع وان اراد التسلسل في المعدات والشرايط فامتناعه ممنوع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات
الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل
كلامه ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن
يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد بالمادة الهيولى الجسماني فلا نم
ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد كثير
من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل
للجسمانية وغيرها فمسلم انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة
حالة في امور مجردة متشخصة بتلك الحال اقول واعترض الامام عليه بانه علة تكثر

الاشياء المتماثلة لو كانت تكثرها لها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال
اخرى وهَلُمَّ واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثير يحتاج
في التكثير الى شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته وهو
المادة فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء
بقوله وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم
لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل
تخصصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة (اجيب)
عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتخصص كل منها مقتضى نوعه ونوعه
منحصر في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق هيولاها
الواحدة كالمتصل من الماء يقوم ببعضه حمرة وبالبعض الاخر سواد والتشخص واحد
والسؤال انما يتم لو كان التعددات اللاحقة بالمادة تشخصا وهو مم بل عوارض (تشخص)
واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب (عن)
ايراد الامام اقول فيهما ابحاث اما في كلام الامام فلانه خاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي
تعينه اما بماهيته او بلوازمها او بعوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في
فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق وزواله
بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك المتشخص بذلك (العرض)
لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلا للمتشخص المحل فيبقى ان يكون (محل)
ذلك المتشخص هو الحامل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي
ويلزم من ذلك ما ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد

يحتاج

يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فقط اعتراض الامام
عنه اصلا واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر بنفسه غير معقولة سواء كان (ذلك)
الشيء مادة او غيرها وما اعتذر عنهم بعضهم من ان قبول التكثر لذاتها لانها مبهمة فانها
لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز ان يصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبا(لعكس)
فقد علمت حاله في بحث الهيولى فتذكر ان الموجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة التشخصية
وابهام الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا بالقياس الى نفسها فانه
ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصورة فان قلت يمكن توجيه كلام الامام بان (مقصوده)
ايراد النقض على القاعدة المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة
من دون ان يكون لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى او بان مادة المتكثر
لما كانت متكثرة فينتقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الو(جهين)
غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع
كما هو الظاهر فعدم ورود النقض بها ظاهر وان لم تكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة
فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فنقول تخصصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة
والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في
تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك
ان يكون المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في
ذواتها او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه
الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع في قبول
التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها القبول

والانفعال وان جميع الانفعالات فى اى نوع كان يرجع اليهما وانما هى المقابلة للانفصالات
والتعددات او لزوال المائية بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال و
طرئى التعدد والوحدة والثانى فى قوله والدعوى كلية ثم فى قوله على تقدير تخصيص على تقدير
الدعوى بغير المادة ينتقض الخ اذ المحقق الطوسى لم يخصص بغير المادة بناء لا يكون
قابلا للتكثر بذاته كما ينادى عليه كلامه ولتحقق الدليل بالمادة الثالث
فى قوله والتخصص من الماء واحدا كلاهما ان معروض السواد من المارعين معروض الحمرة منه
واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث زمانى يحتاج الى مادة
ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها
وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم
من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد
الشيء للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال انه
البدن الانسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اى امرا موصوفا
بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود
امر يكون مبدأ للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن الا
ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس
لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاها فالبدن استدعى
باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشيء الواحد قد
يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر وكذلك يكون امر واحد مجردا او ماديا باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة

باستعداد

لبعض مفروض
القائم بطرح حادث زمانى يحتاج الى المادة ينتقض بنفوس الانسانية ٥

باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فنشأ وجودها جود المبدأ
الواهب لا غير فلا يبقيها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها
به ولا يلحقها شيء من شائبة المادية الا بالعرض فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الايراد على تلك
القاعدة فالنظر اليه بنظر الاعتبار ادمع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن
افلاطون الالهى فى باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ولكن هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعى
فلنشرع بعده للقسم الالهى مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس والعقل مصلين
على النبى والاهل مستغفرين عن النقايض الانسانية والمعاصى الهيولانية القسم
الثالث فى الالهيات بالمعنى الاعم التى موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء
كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحد وكثير وبانه كلى او جزئى وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف
بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر و قد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك
ثم لا يمكن ان يوصف بما يجرى مجرى اوسط هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان
يوصف بما يجرى مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه
لا يحتاج فى ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود
صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فان كما للاشياء التعليمية اوصافا
وخواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى و
للاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود
بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فى العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهى
هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذى
هو فياض كل موجود معلول من حيث انه موجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود واما بحث

هذا مبحث الالهيات ٥

عن موضوعات الجزئية فموضوعات الاعراض الذاتية الموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم
باحث عن احوال الموجودات بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق
بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على
ثلث فنون لما علمت ان العلم الالهي باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها
احوال الموجود المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة في
الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني اما واجب اولا رتب المصنف
القسم الالهي من كتابه الى ثلاث فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود الغير
المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون العام اعرف عند العقل
من الخاص فيكون اولى بالتقديم ومما ها تقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم
الوجود بمعنى الموجود لكونها امورا ينقسم الماهية اليها بحسب الوجود وفسر والامور العامة
تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الوجود التي هي الواجب والجوهر والعرض وهو منقوض بحول
الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض الجسم
الطبيعي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجوهر والاعراض وتارة بما يشتمل الموجودات
او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما
يختص بالواجب وتارة بما يشتمل الموجودات على الاطلاق وعلى سبيل التقابل بان يكون هو وما
يقابله شاملا او لشموله الاحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين
غرض علمي واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب
والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل
منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب الضرورة الطرف الموافق

لايتعلق

لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة
مع الاحوال المختصة بالآخرين يشتمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فليس من
مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال لتمحلات شديدة منها ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض
علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير منفعلة بطريق فيما غرض علمي كقبول الخرق والالتيام
وعدم قبولهما بمعنى السلب بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان
يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة
وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا
تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث عنها عن العوارض الذاتية الموجود المطلق
بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير طبيعيا او تعليميا او
لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع
تقييده بما لا يختص بقسم من الوجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد
ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء
لذاته او لما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال التي
يختص بانواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم في اقوالهم بان
المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه
بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل
الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة

كما فرضوا بين موضوعيهما بان محمولى العلم ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق التحديد الى غير
ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع
ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشئ من شئ لا ينافى عروضه لذات الشئ
من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الشئ من
حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية
ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية لانعم
كل ما يلحق الشئ لامر اخص وكان ذلك الشئ محتاجا فى لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله
ليس عرضا ذاتيا على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير
تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهى فى شئ وظاهر ان لحوق الفصل للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصيص انما
يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما
ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق لشئ
لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجا فى لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا
غريبا مع انه مثل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين
للخط ولست ادرى اى تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص عن الشئ
لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض
الاول هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتب على سبعة فصول فصل فى الكلى والجزئى الحقيقيين اذ قد
يطلق الكلى على ما له فرد فى نفس الامر كما يطلق الجزئى على المندرج تحت شئ وهما الاضافيان واعلم
انه لما اشتهر بين القوم ان الكلى امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس

ان الانسانية

ان الانسانية كلية مثلا واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين فحاول الملهم التنبيه على ازالة
هذا الغلط العام فقال اما الكلى فليس واحدا بالعدد موجودا فى امور هى جزئيات له ذهنية او خارجية
والا لكان الشئ الواحد المعين موصوفا فى حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض و
اسود بل الكلى هو معنى معقول فى النفس مطابق لكل واحد من جزئياته فى الخارج او فى الذهن
على ان ما فى النفس لو وجد فى اى تشخص من الاشخاص الخارجية والذهنية اى متشخصا
بتشخصه كان اى ما فى النفس ذلك التشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع افراده على
التسوية من غير تفاوت اصلا لكن قيل ان الطبيعة الموجودة فى الذهن لها ايضا هوية موجودة
متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة
الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التى فى زيد
لو تشخصت بتشخص عمرو وكانت عينه فيلزم ان تكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية
هى مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالنفس
بل حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة فى الوجود فهى وجودها كوجود الا ظلال
المقتضية لارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت
هى عليها او تاخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات فى الايجاد كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى قبل الكثرة
ومنها ما يستفاد من الخارج كمعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى
ما بعد الكثرة من الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق على كيفية تحصل فى العقل
هى كمرآة لمشاهدة ذى الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة فى الذهن والموصوف
بالكلية ليس هو الصورة الحالة فى النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة
تلك الصورة الحالة لكونها لازمة الحلول فى النفس بحسب الوجود الخارجى فيستحيل ان يكون عين

هو القطب الرازي محشي شرح المطالع و[illegible] رسالة الطبائع [illegible] و اراده السيد

الافراد في الخارج كلما وقع في كلامهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى
المذكور لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة كذلك يطلق ايضا على المعنى المعلوم المتميز بها
اما على سبيل التجريد او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست مباينا لها
بل اشباحها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون
للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة
على ان للاشياء نحوا اخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة
الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت
عرضا كساير الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا واذا اخذت معراة عن التشخصات
العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كليا
وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس هيهنا موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة
واما الجزئي فانما يتعين بتشخصات وهي العوارض اللاحقة للطبيعة بسبب الوجود الخارجي
مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا مجرد
لان كل كلي فان نفس الصورة غير مانع من وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو تشخص مانع من الشركة
فالتشخص بمعنى ما به التشخص زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك
والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات المتشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين
وجوده الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زايدا على ماهيته وذلك اما بان يكون لازما
لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان
بالعوارض اللاحقة لماهيتها من الكم والاين والوضع والمتى والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه
ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم

اقسام التشخص

الثاني

الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك فيه
هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضع سواه كان عينا للشيء او زايدا لازما له او
مفارقا عنه فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم
اليه الف مخصص فان التميز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام
والثاني باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه
ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن
المادة مختصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فيما
نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي والمشاهدة الحضورية
يمكن ان جاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا فيما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء
هوية عينية لما راه ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر
لا يكون له هوية عينية متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص لكن هذا
الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان
والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية
المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمتنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت خارجا
عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه موجبا لمنع الشركة وكذا
ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بنحو تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز
عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود

والوجود اعني التشخص فمبدأ الوجود هو مبدأ التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بناء على
فكل شخص يتقوم بناء على ذلك التشخص لكن كلامنا في التشخص الذي هو قيد التشخص لا بناء على انه
وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيء بارتباطه الى الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشيا
لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان المهيات انما هي ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها
لا لاجل مفهوماتها في انفسها فبالوجود ترتبط كل شيء بعلته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة
ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وبدون ذلك
بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا يمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا
بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي
هو شرط التشخص فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع
المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه
دون غيره فنعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان
منه في مادة واحدة في زمانين ولمتياز احدهما عن الاخر بالمادة بل بالزمان وهكذا القول
فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان
فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث اي الوضع
مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على المتشخص في زمان
وجوده ولولا ان مراده من المتشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم
فان التشخص المادي كيف يمانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يتوهم على قولهم
ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان ان الزمان نفسه اذا
كان مقدار حركة الفلك فحل جسم واحد فيما ذاتيان مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر والجواب انه

التميز

التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له ممتدة غير
اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم ويوم امتياز احدهما عن الاخر
مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا ليس هويته
الا سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها
ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس
بشيء خارج عن نفس هويته المقدارية لانهما مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان
يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في الكلام
الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان
فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع
الا بالزمان ولهذا امتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام لحاله كما امتياز زمان عن
زمان ومقدار عن مقدار من انه يحصل بنفس حقائقهما فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون بنفس
الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم
وقد يكون بعارض لاحق في اوائل الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما
تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي
هي فيه **فصل** في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهذا
اولى مما قال من الجملة التي يقال انه واحد انه واحد لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وانما
قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض
الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج
لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور

الفرق بين المجانسة والمماثلة والمشابهة
ما لا فرق بين المطابقة والمناسبة اه

واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق الاشياء بالوحدة
وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغيره وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد
وهو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها
والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون
نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها وهو
الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو
الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه فالاتحاد في النوع
يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي
الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي وهو الذي يقال له الواحد العددي على اصطلاح القوم
كما وقع في قوله وقد يكون بالعدد اي بالشخص كزيد وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المصنف
اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك اما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم والثاني قد يكون
واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار
او لغيره كالجسم الواحد البسيط فانه قابل للانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا
بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه
جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسميه الناس غير واحد والتمامية اما
بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان
تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام
بخلاف المستدير اذا احاط بما لم يمكن من كل جهة فانه واحد بالتمام وهو الحقيقي في عبارة المصنف
حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو

النقطة

النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل
موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشرية واحدة وكل
ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر نزلت الوحدة الى الاقل فاحق
بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا
بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث
انه ينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة وليس ببعيد ان يتصور المتعلم
التقابل عند ذكرها لما بينهما من التلازم فيتحير لحصول الاشتباه له في انها قسم من اقسامه
ام لا اورده هداية لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم الاثنان
والممكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين ثم يتقابلان فقال الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر
التضاد في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والممكنان عند غيرهم من شيعة الاقدمين
قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقيق او بحسب الحمل والصدق
في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة هذا الادخال
مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا ابوة زيد وبنوته لانهما ليستا متضايفتين لجواز تعقل احديهما
لا بالقياس الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة
لكن يدعو ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليخرج المتضايفتان
المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين
فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان واحد كما
وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان كان احدهما سلبا للاخر فان
اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه او نوعه

كعدم اللحية عن الكوسج اولا في وقت عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة كعدمها عن الفرس
او جنسه البعيد عن الشجر فبينهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل السلب والايجاب
وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف
والا فالتضاد وقد يوجه في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني اما ان يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة
اولا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين
بان يكون احدهما مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم يقابل انتفاء
اللازم عن ذلك لوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنده وهذا التقابل غير داخل
في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي وهذا
الاعتراض مشترك الورود ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل
اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين سخونته وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها
مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما الوجوديان
اي الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين
سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد
يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح
اما ان يكون يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وثانيها
المضافان وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فان
احدهما لا يعقل الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا

او تضادا

او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما
للتضاد لانا نقول مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد العارضين
لاقسامها وهذا لا ينافي كونه معروض التقابل لعمومه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما من
حيث هو هو مندرج تحت المضاف من حيث الصدق على الافراد اعم منه او مباين له فلا منافاة
وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما
لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب
الجنس قريبا او بعيدا واعلم ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده
الفلاسفة في علم الميزان واما الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر وهو في المتضادين
كونهما في غاية التباعد وفي العدم والملكة ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه ان
يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية من الكوسج دون عدمه من الامرد فكل واحد منهما بالمعنى
الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهور لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم
بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهور والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل
في الاقسام الاربعة من تقابل الاعداد والوحدة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه
خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص يقتضي اعتبار الحصر انما هو
باعتبار المعنى الاعم اعني المشهور من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل مثال ذلك فيه
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره
لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور
والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم لئن يدخل فيه بعض اقسام

الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون فيما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب فان الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة مثلا عن الاقسام قد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الآخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل واسطة من اوساط السواد وباعتبار النفس في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد دونه في حكم المرتبة الاولى البياض الطرف والبياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد ولذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة اليه هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل التناقض باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس ويقال لهما التقابل بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في اي نحو من الانحاء في نفس الامر كزيد فرس وليس زيد بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم ورفعه في نفسه

كالفرسية

كالفرسية واللافرسية او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه فلا يعتبر في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباتا لا تحصيلا او اثبات سلب او ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيطين كالفرسية واللافرسية او مركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان الحاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى السلب [illegible] معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى من احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية التلبس به فقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النفي هي في الوجود كونها منتزعة من امور محققة في الخارج اي نحو كان من التحقق فصل في المتقدم والمتاخر يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهوري وقد ذكر بعضهم في بيان الانحصار التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر ام لا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي او لا وهو الطبيعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الاقرب منه

تقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لا
في الاخيرين المناقشة احدها المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان
وهو ظ كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام لكن الاول بالذات
والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد المتاخر الا وهو موجود
معا او قبل ليشمل المعلولات وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك
ان هذا لا يصدق على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا
اليه المتاخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يراد في تعريفه قيد
كونه غير مؤثر في المتاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل
المستجمع بشرائط التاثير فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان
يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل
الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث
المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واعلم ان الترتيب بين الشيئين في الخسة والدناءة مندرج
والدناءة فهذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا محدود او كان نفس
المبدا المحدود سواء كان بحسب الحس وضعا اركان الترتيب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد
منسوبة الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب الاجناس والانواع
سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس
الخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط
التاثير وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء كتقدم
حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان اعلم ان ههنا قسما اخر من التقدم وهو ما

بحسب

بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل
بحسب اصل تجوهر الذات والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه
عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اعني بالطبع والعلية
والماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام
الاولية للتقدم اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما
بالطبع وما بالعلية ليحصر التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب لاجل
نكتة نذكرها الآن فاذا لم يفعلوا كذلك لاجل فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اى
التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب المعنى
المشترك بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو ان
يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو
موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده يختلف
الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعاني التي فيها التقدم
فكما ان ملاك التقدم في الطبيعي والعلي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول
نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر
الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على
الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان الوجوب حاصلة للعلة في مرتبة امكان
المعلول ووجوب وجوده حاصل من العلة وان كانا معا في الزمان وكذلك ملاك التقدم
في ما يكون بحسب الماهية يخالف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم يخالف التقدمين
الاخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية تقومه فان ماهية الجنس تحصلت في مرتبة

لم تحصل في تلك المرتبة مميزة نوعية وما تحصل هذه في مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت تلك
معها وقبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقدم مع قطع النظر عن الوجود فثبت
ان هذا نحو اخر من التقدم وان كان بجميع الثلثة معنى واحدا هو التقدم الذاتي اعم من ان
يكون التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو الماهية
ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين
بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف
الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذ كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك
وقالوا جواهر العالم الادنى ظلال الجواهر العالم الاعلى واما اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل
على الهيولى وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم
حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى
ولا الهيولى في انها هيولى مفتقرة الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال الجسم بالنسبة
الى جزئه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت والتشكيك في
ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه من الوجوه مع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي
لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
راي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان
جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير
ولا تاثر في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا عجيب منهم واما
المتاخر فيقال لما يقابل التقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية
قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين بينهما علاقة ذاتية سواء كان احدهما زمانيا

وهو المسمى

كلام في زمان ودهر وسرمد ٥

وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت هوياتها
مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية وقد وقع في كلام الاوائل ان نسبة الثابت الى الثابت الى المتغير
دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا
التهويل حائل عن التحصيل لان المفهوم من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان
اما ان يكون قار الذات فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده
في الثوابت وهذا القسم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة
مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات
مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا
او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين ان
يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هنا
غير دلالة العبارات على المعاني فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا
يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود
بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع
ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولية
والتقدم والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور
الفلاسفة واما الابداعية العقلية فلخروجها عن افق الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم
والحدوث الزمانيين فما ظنك بالة الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل
ليس عند ربك صباح ولا مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا
من القديم بالزمان غير مستقيم والحادث بالذات يكون وجوده من غيره كالممكنات والحادث

بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كانت وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت
وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية وقد تستعمل كل من القديم و
الحادث بازاء معنى آخر اضافي فيقال القديم للشيء هو اعتق واسبق بالقياس الى ما هو اقرب
عهدا ويقال للاخر الحادث بالقياس اليه وقد تفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين لا زمان
دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقا داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة وهي هنا
اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون عرضا او صورة
او نفسا ومدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول لعله كان
امكان وجوده سابقا على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته
لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب
الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هف لاستلزامه تخلف الذات عن نفسها
واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم و ذلك
الامكان امر وجودي اي ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت العدميات والاضافيات التي
يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق
بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هف
فثبت ان للامكان نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات
المادة وما هو في حكمها للحوادث على ما قررنا كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها
ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ذواتها قبل اتصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها
قائمة بمحل آخر غيرها وكانت مادية هف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع بل في
مرتبة ماهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياها

وتلك

وتلك المرتبة وان كانت من مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منهما فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة
من الواقع ضروريته فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف بامر سلبي في نحو من
انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب
الاتصاف به في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية فلا يكثر حسبما
الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج
الى حامل مغاير بغاير ذلك الحادث كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك
بان الامكان في المفارقات بمعنى آخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف ما نحن فيه فان
الامكان الذي في الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو غير صحيح اما اولا
فلان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان
معنى الامكان في المفارقات هو انها تنعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع
للامكان لا انه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما ثالثا فلان انعدام
الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود علته ويستحيل عدمه مع دوام
علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة فاسدة ولو دامت العلية المركبة لدام معها
المعلول فترتب المعلول على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر الشيخ الاشراق في المطارحات
ان اصلح ما يجاب به هنا ان القوة في الكائنات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري
الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه
هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد
اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان
في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى

الكيفية الاستعدادية التي بها يناسب صدور الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي النسبة
بحسب ذاتها الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الحجة زائد
هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الممكنات لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حاصل
الامكان في المبدع هو مهية باعتبار بعض الملاحظات العقلية الذي يحلل العقل الموجود
البسيط فيه الى مهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه
قبل وجوده شيء اخر غير مهية فالامكان في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكائن كاشف عن
مادة سابقة وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بما يزول عدم مناسبة
ذلك الكائن بصدوره عن المبدا الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابداعيات
بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يقربها الى المبدع بها فهي بمجرد امكاناتها
الذاتية ووجود مبدعها الجواد صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان
الذاتي فيها غير كاف في صدورها بل لابد فيها معه من شيء اخر خارج ذواتها يلحق موادها ويقربها
الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين
ما ذكر من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا او لا امتناع له وكذا عدمه لا او لا عدم له فلو لم يكن
كل منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل في الجميع ان يقال قولنا
امكانه لا معناه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب
تلك الصفة العدمية وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف
ووجه الاندفاع المقصم من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب
الخارج وان كان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية

انما يتم ذلك لو كان ... والعدم بان يقال لا فرق بين

لان هذا

لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما نحن بصدده من وجود المادة في الخارج لان
ثبوت الشيء لاي شيء كان للاخر يستدعي وجوده ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
وامكان الحادث لما كان صفة ثابتة له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان
في محمولها قضية خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحو
من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى
قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما المعدوم والامتناع فلا نسلم ان الاتصاف
بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما
على الوجه الذي قررناه لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك من قولنا
امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون
الاتصاف به بحسب الواقع لوجب وجود موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك
الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كما لا يخفى بالقياس الى الصور
والجزئية وقال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا صفة سلبية والصفة السلبية انما
يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم فيكون امكان الحادث
قبل وجوده معدوما وهو قولنا لا امكان للحادث قبل وجوده والفاضل لم يتفطن بمعنى الكلام
حيث حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان
صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث فبين المعنيين
بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا
يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه
لا وعدمه لا ولا امتناع له ولا عدم له الثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن الحادث

امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق موصوفها والحادث لم يوجد بعد
فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه قائم بالمادة مشترك الثالث ان قوله الصفة
السلبية انما يتحقق بتحقق الموصوف في الخارج منقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد
تحققه اينما تحقق فمسلم واللازم منه عدم الاتصاف الحادث بالامكان قبل وجوده اتصافا
خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده
وصف خارجي لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون كعرض
في موضوع وباعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه فاذا اتصاف الموضوع بالامكان حال
خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال عقلي له ولما لم يكن وجود الحادث الا
في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان
كذلك ما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره لان امكان
الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان
الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا
يكون قائما بنفسه فيكون قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل للوجود نفس ذلك الحادث
لعدم وجوده بعد ولا ذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله
عليه لتعلل اقتدار الفاعل وعدمه بان امكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا مقدور لانه
ممكن وذاك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين المقدورية فذلك المحل الموجود
اما امر منفصل عن الحادث او متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون
امرا مباين الذات عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث ح اولى من ان يكون لغيره فتعين الثاني

وهو

وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى والهيولى لا يصح حدوثها الا
على سبيل الابداع والا كان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون
هيولى وهو ح فلا حادث الا مادي فلا بد في وجود هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس
او عن المادة كالصورة او في المادة كعرض واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان
استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد
القابل ولما في حكمه وحصول استعداده له بعد عدم كونه مستعدا والا يلزم من وجود
الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بلا مرجح والثاني حاجته الى المادة
في قوامه او في فعله الذي به يتحقق تمامه وكماله وهيولى المتفاسدات واحدة والا كان
الفاسد مع مادته والكائن حدوث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهذا خلف
وقال الشارح المبيدي لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر
كذلك فلم يقم دليل على ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس
بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول ليست باجسام ولا
يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل
ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة توجب كون العقول
مادية لان كل حادث لا بد له من مادة اقول قد حققنا في مبحث الهيولى ان جهة الامكان
الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة و
الامكان لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها
لا يمكن ان يكون مادة الصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان
فيها لانهما من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات العقول صورة مجردة ليست جواهرها

برهان على وجوب صحة هيولى الفاسدة

جعل القوة والامكان والاستعداد بمعنى الهيولى بالفعل

جواهر استعدادية بل صورية محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي
في كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفاء والنجات والتعليقات والمبدأ والمعاد واما النفوس سواء كانت
فلكية او انسانية فهي وان كانت محالا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المتجددة السانحة من المبادي
العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقهما بالمواد فجهة القوة فيها ايضا ترجع
الى الهيولى فانما قد علمت آنفا انهما من حيث الذات وان كانت مجردة لكنهما من حيث
الافاعيل والانفعالات مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية
لها وليس لها كمال منتظر تفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان يعتريه

في القوة والفعل

فصل في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور تمكن الحيوان من
الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سببه المسمى قدرة التي هي صفة بها يتمكن الحي من الفعل
والترك بالارادة ونسبتها الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل
سريعا ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية ونقل ايضا
من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة
الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة
قد يكون تهيؤ الشيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد يكون
تهيؤ الشيء بضده وقد يكون في شيء قوة لقبول آخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة للقبول
جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول ساير الاشياء
وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة
الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة
على الشيء وضده بخلاف الاستعداد فهي يكون بعيدة وقريبة دونه لاستعداد ونقل ايضا من

القدرة

القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم من القدرة والايجاب اي مبدأ التأثير و
بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشيء الذي هو مبدأ التغير في آخر سواء كان من الصور
الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد
بالمبدأ هاهنا الفاعل لان القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها
نحو الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا
قد يكون مبدأ للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها
وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون
للتغير في نفسها لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج
مبدأ التغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فانه يعالج من
حيث كونه عالما ويتعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها
دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا فصل هذا المقام لتغاير الاعتباري فقط على
الشراح والمص لما يذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب الاقتصاد على ما ذكر القوة
في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال الا
باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه
جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة فيه والاول
باطل والا لاشتركت الجسمانية لان الجسم بما هو موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يتخلف مقتضاه
في الاجسام وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه والثاني
ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور دائما ولا مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة
ولا اكثرية اذ تادى السبب الى المسبب اما دائمي او اكثري او مساوا واقلي فالسبب على الوجهين

في العنوان لظ

الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخير سببا اتفاقيا والمسبب
غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه فاذنه هوائ ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجبة
اى في ذلك الجسم وهو المطلوب **فصل** في العلة والمعلول العلة لها مفهومان احدهما
هو الشيء يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر
وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم
الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة ينقسم الى الاقسام
التي سيذكرها المص واما قوله تقال الكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
فهو لا يصلح الا التعريف بعض الاقسام للعلة فلا يمكن جعله مقسما كما فعله بقوله وهي اربعة
اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان يكون جزءا للشيء اولا والجزء ينقسم
الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس
بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل
بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا
يختلف اعتبار علتيها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع
في اسم المادة لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما ينفصل فيكون
خمسا والصورة ايض يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار
الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلية واقامة الاخر
بر كما علمت في بحث التلازم بين الهيولى والصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية
لها بل فاعلية ومن هنا يعلم ايض فساد ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل ان كان
مبدا لما فيه لا يكون مبدا للصورة لتقدمها عليه بل العرض لتقومه اولا بالصورة لانه

فصل في العلة والمعلول

منها ظ

باعتبار

وما بالقوة صح

باعتبار ذاته انما يكون بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكن يكون مبدا
لمية المركب او لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة
المادية كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار جزء المهية في المادة والصورة
فان الجنس والفصل كل منهما جزء المهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذ
مجردا كل منهما عن الاجزاء بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة هنا ليس ما يخص الجواهر
بل يعمهما وغيرهما من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اى لا بشرط
فهما ليسا بجزئين للمهية بل جزئيتها للحد دون المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على
الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط
والمعد وعدم المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما
من مصححات المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية
فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة
وجود المعلول اما بوحدانيته او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه
او لا الثاني كاللوح للكتابة والاول قد يكون مع تغير في حاله ووضعه سواء كان بزيادة
او نقصان او في ذاته وجوهره كان الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في
احدهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث
يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر بالنحت شيء من
جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت
والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل
والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة صورية

والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي تكون جزء
من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول عرض
كالصورة التي للكون وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية علة
فهي ان تكون منها وجود المعلول وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للكون والطبيب
للعلاج وقد تكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كايق الكاتب يعالج فان المعالج
بالذات هو لكن من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شي فنسب الى
ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض ويفعل بالذات استفراغ
الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة
علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا اجل من الطبيب وفي مبدا الانحدار الثقل الطبيعي
للسقف ومن هنا انكشف ان من ارفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في
احالة النار ما يجاورها نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه
هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض
المطلوب من الكون واعلم ان المادة والصورة علتان لما بالذات بحسب المعلول والفاعل والغاية
علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو صادر عن المختار بلا
داع ومرجح ومنه ما يكون لغاية ولغاية غاية فلا يكون بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل
ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات
الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول

المبحث الاول

في العبث

في العبث واثبات غاية ما له اعلم ان لكل حركة ارادية فلها مباد مترتبة كما وقعت اليه الاشارة آنفا
فالمبدا القريب هي القوة المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان يكون في عضلة العضو والذي قبله
هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل
واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة لم تحركت الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق
الاجماع خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة ثم
نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان
اذا ضجر عن موضع فيتخيل صورة من موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت
حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول
يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون
المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح
ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدا القريب للحركة الذي يكون
في عضلة الحيوان كما علمت لا غاية لغيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير
ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدا الاقرب المبدا الذي قبله كانت نهاية
الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري
فهو العبث فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده وهو مبدا الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل
التنفس وحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب
باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل
غاية لمبدا من تلك المبادي من حيث انها غاية لها اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا
واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور

فقول القايل ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هو خير حقيقي او ظني غير
صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدا له بل بالقياس الى ما هو مبدا
له ففي العبث ليس مبدا فعل فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد
حصلت لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل
وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فا
للاعب باللحية والنائم والساهي لا بد لهم عن باعث لشوق من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة
او انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب
جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل الجديد كل
ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني فليست
هذه الافعال الخالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدا له وان لم يكن خيرا عقليا البحث
الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ذي مقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق — البحث الثاني
لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة
الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها
هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون
الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل — يكون ظ
لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع ان
لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول و
الكان على عكس النمو لكن كعكسه نظام لا يتغير وغير لا يميل ولما كان نظام الذبول

ضرورة

ضرورة المادة من دون قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة
من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع و
يعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كاين لضرورة
اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة
فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل
لضرورة المادة فكذا نقول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور
الممكنة اما دائمة او اكثرية او متساوية بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل فما يكون على الدوام
او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما اتفاقيا وذلك مثل ان بشرط
ان المادة في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت
استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد فنعلم انه عند تحقق هذه الشروط
يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدايم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان
نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقل دائم اذا اخذ
بشروط واسبابه فهو صيرورة المتساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروط واسبابه لم
يبق ريبة في ان الامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها واما عند العالم بها
بالقياس الى العالم بالجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شي منها اتفاقيا فان عثر حافر بئر
كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من
احاط علما بالاسباب الموجبة اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية
حيث تكون يكون لاجل شيء لانها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا تيقنت
ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي وقسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة

والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية و
الارادية متوجهة نحو غاياتها بالذات والاتفاق طارئ عليهما اذا قيل اليهما فاذا قيس الى الاسباب المودية
اليه فيكون غاية ذاتية له فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق
مدخل في بعض افرادها فان قلت انباذقلس وذي مقراطيس كلاهما باطلة واما جواب التفصيلي
عن الشبه المذكورة ففي الاولى ليس اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم تأدي الفعل الى ان يكون
فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوص يلزم تأدي
الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختار مسلمة عن اختلاف الدواعي
والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد
ذلك ان النفس لروية فعل دفعة وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعة اذا صارت ملكة
لم يحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية مانعة كالكاتب
الماهر لما يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا رويا وتفكرا
تبلدا في صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصم
ومبادرة اليد الى حك عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات
تارة لعدم كمالية وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام
فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل
ذلك القصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهاهنا سر ليس هذا المشهد
موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متأد الى الغاية وذلك لانه له سببين احدهما بالذات
وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء
المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة مهما امكن بامداد بعد امداد لكن

كل واحد

كل واحد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام
الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها
الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيهما بالغاية وان لم يكن
غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة الثالثة ان القوة
المحركة لها غاية واحدة وهي ايصال المتحرك الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد
والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في باب المطر معناه بل السبب فيه اوضاع سماوية
يلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي
اسباب الهية غايات مصلحة اكثرية في الطبيعة المبحث الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا
فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات فان فعل الانسان
والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج اوهن من بيوت العنكبوت منها
التشبث في ابطال الدواعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان
ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات
لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا
انه مع ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان
الطريق الى اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكنا اثبات
واجب الوجود ومنها توهمهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية لوازم الذات
لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي
طرفي الفعل تخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية

كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها
قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر
وهذا كاف في انتقاضهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية
فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء
قبل وجوده ويرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم
على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتضي
لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل
ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون
نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن
نفس ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب وكل ما يكون سببا اولا
لا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فان كان لفعله
غاية غير ذاته فان لم تستند وجودها اليه كان خلاف الفرض وان استند اليه فالكلام
عائد فيما هو داعية لصدور تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته تعالى او
الشيء وقد فرض كونها غير ذاته هف فذاته تعالى غاية الجميع كما انه فاعلها البحث الرابع في غاية
الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يتادى به الضروري
وهو على ثلثة اقسام احدها الامور الذي لا بد من تقدم وجوده حتى يوجد
الغاية مثل صلابة الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت فانه
فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للمزوم الغاية
فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اكدر للقطع ولكن لا لكونه بل لانه لا يمكن الحديد

الذي

الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية كحدوث الحوادث العنصرية
من حركة الافلاك وغاية حركتها ما فوقها كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا
القسم واذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية
للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجودا
مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها الا واحد
كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك فيحتاج الى الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة
مطلوبة بالذات بل من ان المطلوب بالذات متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المذكورة
للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهو بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع
الجزئية لاجرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية
كما سمعت واما المقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة
الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى لا نهاية
فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة
وليس للمقيس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان النظر في العلل
الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره فيها مسائل
واشياء غير منقحة الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفيقه الحق في
التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة وقد بسطنا القول فيها في كتابنا
المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما

نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة غير العلة الفاعلية دائما

دائما الا بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع في اول ان

يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان

تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعانا وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية بما يجعله

فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر عن الشبع ومصدر

للشبع ولكن باعتبارين مختلفين نعم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة

على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل

كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كما ذكرنا فلان غير مستقيم فان القسمين

الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني الا ليحصل له رضا

الانسان بفعله لا يحصل الا بمصلحة تعود الى النفس سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل

فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية

نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون في غيره كما ذكرنا اذ لولا اولية او طلب فرح او امتنا ع

تعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان

المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد يتوان

الغاية بهذا المعنى ايضا بحسب الظن تعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عاشق بذاته المراد منه ان الغاية عاشق ظ

بحسب المبني اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد يوجد في كلامهم ان افعاله تعالى

غير معللة بالغرض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه

المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير الهي ل

ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل من فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو

غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي

الغاية والغرض من فعله مطلقا فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء

عليه غاية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما مر جوابه هي ما يقتضي فاعلية الفاعل

فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء

على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في

العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة

فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل

او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي كان

فاعلا فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته تعالى

من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير وغير ذلك من الامور التي يترتب على فعله تعالى

من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو

عين ذاته داعيا الى افاضة الخير كما اشرنا اليه فهو ما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت

عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله

ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على

مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي

هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان

المبدأ الاول غاية الاشيا بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها

ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال الكسبي بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه

ارادياكان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت

طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها
لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد
هي كونها افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن للعارف اللبيب ان غاية جميع المحركات من القوى العالية و
السافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة ان الاشياء المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية
بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك
ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها في ان تسكينه
ايضا ما تحته اليه في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه
كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها فان قلت الغاية
وان كانت بحسب الشيئية مقدمة على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة
عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا
عنها كذلك قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكاينات ولما اذا كانت
مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم علما ووجودا باعتبارين وفي
الكاينات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول الاوايل من جهة كونه علة
فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفا
يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار
الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه
يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات
الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فانه

صلت السماء بدورانها والارض برجحانها
والماء بسيلانها والطير بطيرانها فوق
تعالى الله ولا تشغ م

قلت

قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو فقير الى ذلك الغرض مستفيض محتاج الى ما يستكمل به
والمستكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون ما فوقه وان كان بحسب الظن
فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا لوجود ما هو
اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة
من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته فقد استفيدت الصحة من قصده
اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغرضه ليس مفيدا للصحة بل انما يفيدها
مبدا اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا
عما هيئ للمادة ولا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد يكون فاعلا بالعرض بالذات فان
قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت نعم ولكنه على سبيل الغلط والخطا
ولما كان الفاعل وان كان في ذاته جوهرا دنيا اشرف مما قصده ولكن يجب بحال الطبيعة الجود
وقواها التي هي في الحقيقة يوجب القصد الى الغرض الخسيس يكون المقصد اشرف منه فان قلت
اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية الاتقان
ونهاية التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الاثار العجيبة والمنافع الحسية الحاصلة في اجزاء
العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس
ومنافعها التي بعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات ككون الحساسة للاحساس
ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق
والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى جل ذكره الى غير ذلك من
منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة و
الاوراق قلت الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع والمصالح

التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم
ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي
للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من
القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وفوايد كل
علة انما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انه لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها ولان يستكمل
بمعلولها الا بالغرض ولانه يقصده فعله لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان
الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل للغير من باب الترشح كما قيل
وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصد ملكوت السموات والارض في تحريكاتها ليس هو نظام
العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها
على ما قيل في الفرس، عالم همه ترشح آن لاهوت، غافل بگمان كرد شمنت او يا دوست،
دريا بمحيط خويش موجی دارد، خس پندارد که این کشاکش با اوست، فالواجب تعالى ايضا يلزم
من تعلقه لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود حصول الممكنات الى الوجه الاتم والنظام
الاقوم فهذه اللوازم هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل
وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي وغيرها الفعل
في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي
على كمالاتها الاقصى يجب ان يكون مقصودة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع لها
ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا فما يتوجه اليه قلت نفي الشعور عنها مطلقا
مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن في افاعيلها مقتضى نحو
لما فعلته بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا اخيرا فلا يخلو من الشعور اولا وهو مستلزم لنحو من

الشعور

الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في القران المجيد كل يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جملة احكام الفعل والغاية على روية الفاعل
وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا نحو يكون
من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية
ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها هذا فقد استوضح
من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشفت
انه الغاية القصوى بالمعنيين كما ان الفاعل والعلة والغاية للكل والفرق بين المعنيين
بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني
لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود انتصر عنه ولد الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد او نزل
وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل
الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول
في الوجود واستعن في حل حيث انبائنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فدلنا على انه الغاية القصوى لوجود العالم موقوفا كما انه
الفاعل والعلة الغائية لموجودكا ودلنا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت
الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة
لذلك بني العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور
ثم اعلم ان المص ذكر من احكام العلة مسئلتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة
لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت علة بحسب حقيقتها
البسيطة علة لشيء كانت ذاتها محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات

وعلة لكونه علتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك
فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته
هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء
آخر عنه كان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت
العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثنان فهو
مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر
لامكان انفكاك تعقل كل منهما من الآخر وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه
ولا حاجة الى قوله مجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك الصادر
لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كان الذات مصدرا لهما اي المفهومين
والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه
مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب
الكثرة والذات والتفصيل ان يقال كلاهما خارجيان او داخلان او عينان او احدهما خارج والآخر داخل
او عين او احدهما عين والآخر داخل فانحصر الكل في ستة واللازم على الاول والخامس التسلسل
ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث لا امر بسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع
التسلسل والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي
لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي
يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك
لضيق الكلام عما هو المراد حقيقة الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص

لارتباط

له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم
على الاضافة العارضة لهما وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت
متحققة في الخارج ان لم يكن الفاعل واحدا محضا في شخص من الصور لانه اذا صدر عنه شيء
فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدة الحقيقة وتارة بانه لو تحققت المصدرية
لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته بعد ما يكون
خارجية لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية
اخرى بالنسبة اليه وهكذا وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي
هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه لا في المعنى الاضافي يعرض لهما اخيرا او يكفي في
تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح الدليل لزم ان لا يسلب عن
الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام
والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم
ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب الشيء واتصافه
به وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها هي باعتبارات مختلفة
فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا
الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور
اذ يكفي نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يخرج عن نفوذ
ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية حالة لم يعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند
تعدد المعلولات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية

وكتب الشيخ الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين
كا و ب مثلا كان مصدر ا لا و لما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد
والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة فلا يلزم التناقض من ذلك
فكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا ان في الخمر
رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان
وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا
ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب منه انه نفى عمره في تعليم المنطق وتعلمه
ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطلوب اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط
الذي يضحك منه الصبيان اقول ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور
معنى الواحد وكونه مصدرا للشيء وانه مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قصور
الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين في نواميس يتمنطق على
الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه عيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا
ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس هوية العلة البسيطة فالمهية من حيث هي ليست الا هي فاذا
كان البسيط الحقيقي مصدر ا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا
هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا
ليس صدور ا فهو لا صدور ا فاذا اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان
جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا فاذا اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا
ومن حيثية اخرى بالصدور من غير تناقض لما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم

التناقض

التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء
لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات
واحدة مستحيل ولو كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحداته مشهورة ولم يشترط احد
في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانه انتقاض باجتماع كل مفهومين متخالفين
كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كونهما نقيضين
بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي
من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور
الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا
عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود
ولكن لا خير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل الذي
اقول لا يخفى على البصير الحاذق والذكي الحقوق ان هذا غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا
به الصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة
البسيطة ثم انه قد عورضت الحجة المذكورة بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة
فله مهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى
الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون الوجود مع المهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق
من زيادته عليها في التصور فقط ولو سلم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على راي
المشائين فهو الوجود او اتصاف المهية به واما على راي الرواقيين فهو المهية لا غير
الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من

الصفحة اليمنى

من كل موجودين فرضا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولة ويلزم منه امتناع وجود الافراد
لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون غيرها في التوالي وجميع ذلك ظاهر البطلان
واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الحيثيات والاعتبارات
على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الحيثيات والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا و
حيثيات يختلف بها احوال العلة الموجوده اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك
ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا الواحد واجيب بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد
ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على
تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد
انه لا يصلح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء   والاضافات ظ
السلب مسلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليهما للزوم الدور الثالث
ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدا لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط والجواب
ان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين
اضافة قائمة بهما اذ الكل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو
المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف الحيثيات ظاهر لا مدفع له الرابع ان الوحدة المعينة
اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى
حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة
فيهما جميعا اثنين اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة الثالث بل اسخف واوهن منه

كما

الصفحة اليسرى

كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات من دون فائدة فان قائلها
اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهته بساطته فاعلا لشيء فضلا عن اثباته او نفيه
او يغلب على طبعه الجدال والمراء حبا للترفع والرياسة وانكارا للفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة
الثانية ما اشار اليه بقوله ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق
جملة الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل
للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا نقول الامكان ماخوذ في جانب
المعلول لانه من مصححات المعلولية فما لم تاخذ شيئا ممكنا لم تطلب له علة لان ذلك اعتراف بتركيب العلة فان اجزاء
المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس الامر فانه
عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا
المعنى السلبي ولا شك ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع منه كالشيئية و
نظائرها لا الذات وصفة الامكان معا كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية والمفهومية المباينة للعلة
ان جميعها معتبرة في المعلول بمعنى انه ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن
صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود
ح فاما ان يمتنع الوجود وهو مح والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن العلة علة او ممكن الوجود   علة ظ
فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة كحالة لا معه فلم يكن ما فرض
تمام العلة تاما فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف واما
ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو يستلزم مرجوحية المقابلة
المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه
لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن بلا نه مساواته للآخر يستلزم استحالة الآخر لا محالة

وقوع احد المتساويين من دون مرجح واستحالته مستلزم لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا
لانم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر واستند بكلا الطرفين ممتنع في صورة
التساوي قلت اما في الاول فلان معنى الامكان الذاتي ليس بتساوي نسبتي الوجود والعدم في
الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في نفس الامر بل ان الممكن لا يكون فيها الا مع احد
الطرفين والامكان كما اشرنا اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها من حيث
هي من دون اعتبار امر معها وهذه الحالة للماهية اي لا استحقاقيتها الوجود والعدم التي يعبر استحقاقيتها
عنها بالامكان ليست ثابتة لها في نفس الامر بل في مرتبة الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها
وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل ان الممكن بوصف
الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقيض لا مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف
لو لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لكان جايز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان وقع
ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان لان امكان المستحيل مستحيل
كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الحاصل للمعلول
هو الوجوب بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا
بالذات بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي
لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين
وقد ظهر من هذا انه من خواص الممكن فتقييده بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع
بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت والا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين

او التناقض

او التناقض او تخلف مقتضى الذات **هداية** يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة
لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة
الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حال
العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في
الحالتين جميعا والا لزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده
المفاد من العلة لا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو مح فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غير ما فرض انه حاصل به ابتداء
اعلم انك لما ايقنت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجب المعلول ضرورة لزم بحكم
عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها ولذا
ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي
الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه اما عدمه السابق
فبعدمها السابق واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة معينة فهي
مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل
بل بذاته باعتبار اخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشا من الاوهام العامية
في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء
والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة
لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم
انحفاظ ذلك الشكل انما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب

علة لحركة المني الى الرحم وتصويره حيوانا وبقائه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست
العلة للسخونة بل لانه يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ولما حصول السخونة في الماء
واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان علة كل جسم امر عقلي
بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الصورة والهيولى والصورة كيف يكون نار علة
لوجود نار ولا نار احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة فكل نوع متفق الافراد في المعنى الذي
لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا
بالذات فهي معدات ومهيئات وبالجملة علل بالعرض والفاعل بالحقيقة مبدا الوجود ومعطيه
كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريكات فقد
دريت انها معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان لا يكون علة
للوجود والتحصيل وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان
الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء
في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي بكونه لامداد علوي وانما هي روابط للتوجه
ومصححات وشرائط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون اوكد من المعلول
فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط
عليه فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا الحسي علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فهذا
ما استقر عليه الحكماء وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب
تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط وان كانت عقولا فعالة كالآلات والشروط التي لا بد
منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما استدل عليه بعضهم
بان حاصل ان الذي بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان العدم الذي

هو القوة

هو القوة اشترط اخراج شيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال وهذه الحجة
وان استحسنها القوم لكن يرد عليها امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا
للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر لانا الثابت له فيها هو الفعلية
والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب ان يكون في
الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة وثانيهما انه لو سلمنا كون الامكان
صفة ثابتة للممكن في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه و
احساسه ولو سلم انه فاعليته لا تحصل له الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءا للمفيد الوجود بل ربما يكون
شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين
وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم
مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة
جهة الامكان والامكان عدمي فاين المخلص من وساطة الامكان وثالثها ان الامكان وان كان صفة
ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى
سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق
متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرض لها فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي
وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة ولما ذكره
صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط وجود الاول
وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة
الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور

الناقص تاثير في مشهد نوريتهم ودون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب
مع كل واسطة والمحصل فعلهما والقائم على كل فيض هو الخلاق المطلق مع الواسطة ودونه
الواسطة ليس شان من ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند
العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر
اقناعي لا يجوز الاكتفاء في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله ورحمته برهان حكمي
على هذا المقصد الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض

كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ ساريا فيه اي منعتا به او لا يكون فاذا كان
الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا وقد فصلنا الكلام في تفسير الحلول
فتذكره فلا بد ان يكون احدهما حاجة لصاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول بالبديهة فلا
يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس
فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح
المبدى المناسب ان يق ان الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من
طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال
ومن وجه من الحال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع المحل القائم
بنفسه كما فسر به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين
الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل معنونه به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة في الهيولى
والصورة كما سيجيء اقول لما ذكر المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمسمى فيه بيان
اقسامهما واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية وكون
الهيولى والصورة ثالثة من اقسام المحل والحال وطولا اخرى من اقسام الجوهر فلا محذور فيه

في الجوهر والعرض

اذ يجوز ان يكون شئ واحد قسما لامور كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا
فنقول للجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان
كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يق في المكان وفي
الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور
الا انما يعني بها في قولهم الجوهر ماهية في الوجود لا في موضوع الاختصاص الناعت فلا حاجة
الى مميز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظة في كالشيوع والجامعة بالكلية حتى
يحتاج عن كون الخاص في العام وكون الشئ في الزمان والمكان وبعدم جواز الانتقال للامتياز
عن المكان والخصب وغيره اذ اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا معنويا
ولا يحتاج الى مميز بل يتميز في معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية لا يق يجمع الكلي الاشتمال
والاحاطة فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة الى الظرفية
ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكون للمار وكون الشئ في الحركة وكون الحركة
في الشئ وح اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود
ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون غير الوجود او ما يؤخذ في الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب
ان الصور المعقولة للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب خصوص هذه
النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقايق الاشياء في الذهن
دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا
اعراضا فقط موجودة بوجود خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس واما العرض فهو الموجود
في الموضوع قيل الانسب ان يق هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لئلا يلزم كون
الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون شئ

ذلك الجوهرية

واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا انه اندراج شي واحد تحت مقولتين بان يكون صدق
احديهما عليه بالذات وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا فساد فيه ولا بطلان تعتريه فكما ان
الانسان في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين
وغيرها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف بالذات ومتحد
مع حقيقة الجوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شي واحد
جوهرا وعرضا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلاب الى الكيف
كما ارتكبه السيد السند وارتكابه ما ارتكبه المحقق الدواني من ان اطلاق الكيف على العلم والصور النفسانية
من باب المجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود
الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ على القاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات
انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك
انا عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمنا والحكماء قالوا اذا
حال لنا عند العقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية وتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية
فهي قائمة بها ناعتة لها فلذا قرروا العلم بالصورة الحاصلة من الشي عند العقل ولما دل الدليل
على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة
من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية
والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد ويوجد
معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والكاتب المشي وغيرها فهي موجودات بوجود زيد
فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض والضاحك والكاتب فلا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر
بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الموجود الذهني فان من جملة

الحقايق

الحقايق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن قائما
يتعين ذلك الفرد به بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان متكمما متشكلا
متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا
اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله
انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه واتحاده بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة
مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من جنسها
البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان
من حيث وجوده وتشخصه فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم
من مقولة الكيف في الكيف لا من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة المعلوم
وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة
الكيف ومن حيث انه مقولة المعلوم وجد في الذهن يجب ان يكون من مقولة
المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين وكذلك سائر الاشكالات من لزوم
كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات
الاجسام وحصول السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند
تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف انما بالذات لكونها
جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث
ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني تبعا
لعبارات القدماء ان الجوهر والعرض متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شي او بشرط لا شي وكما ان

تعين ظ

جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد
ومن مقولة الكم والكيف في حيث

بحيث ظ

البعيد

الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور فى هذا القياس اجوبة ساير
الاشكالات بان يقال الكيفيات العلمية قد يكون متحدة مع مفهوم اجتماع الضدين وشريك
البارى اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة عرضيا مع تلك الحقايق الباطلة
مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا اى لجوهر
اخر بحيث يحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعى فهو الهيولى وعاقيدنا به المحل لدفع النقض
بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس وباعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية وان كان
حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتامل وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان
مركبا منهما فهو الجسم الطبيعى وان لم يكن كذلك فهو المفارق وان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وفى هذا التقسيم نظر فان
كون الجوهر المركب من جوهرين الحال والمحل منحصرا فى الجسم الطبيعى غير معلوم لجواز تركب جوهر
عقلى او نفسى من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة فى الاجسام فالاولى فى التقسيم ما
ذكر فى المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسمانى او جزؤه او خارج عنهما مفارق له
والمفارق ينقسم الى المدبرة للاجسام وهو النفس والى ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة
ما وهو العقل والجوهر الذى هو نوع جسمانى كالسماء والنار والماء وجزؤه الحال والمحل
الصورة نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جنس لانواعه فجزؤه من اجزائها
هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جرمية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر فى الخمسة
منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهريا او بقول القائل به ولا يقول ببعض من الخمسة
والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا الى ان التقسيم على راى بعض الحكماء والجوهر
ليس جنسا لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على ان كل ما له

جنس له

جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة
الحالة فيها اذ تعقل كل ماهية يستلزم حصولها فى الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة
بسيطة فلا يكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها لزوم انقسام
الحال بانقسام المحل هف وفيه نظر لان استتباع انقسام المحل انقسام الحال انما يكون فى
القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية من المادة
والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الا
لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفى جنسيته للجميع كما هو الظاهر من كلامه وللقائل
ان يقول فى نفى جنسية مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التى يحمل عليها الجواهر اما ان يكون
بسيطة فهى مما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل مميزها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها
فيكون تلك الماهية مركبة وقد فرضناها بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التى يحمل عليها الجوهر ليست
انواعا له ولا الجوهر يكون جنسا لها واذا كانت الماهية التى يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه
اجزاء بسيطة كما علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان الجوهر متقوما
بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون
جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها
انها جواهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس على انواعه واذا كان الجوهر خارجا عن جميع الاجزاء
كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون جنسا لشىء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك
به القائل بعدم جنسية الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات بل سائر
الاجناس مطلقا لجريان مثل هذا الدليل فيها الثانى ما اوردناه فى الاسفار الاربعة وهو
الوجه الذى يحل به العقدة فى الطرفين ومن اراد فليطلب هناك واعلم انه قد تقرر عندهم

ان الجنس في المركبات الخارجية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة وتتباين ان الجنس عرضي
بالقياس الى الفصل كما ان الفصل خاصة له ومن ههنا تبين المتقدمتين يلزم خروج الصور النوعية
والجسمية عن حقيقة الجوهر وهي بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزوم
تحت اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لانتفاء عدم كونها جواهر في ذاتها يستلزم
كونها عرضا مندرجا تحت احدى المقولات التسع العرضية ويلزم تقوم الجوهر بالعرض كما نقول
لا نم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات
ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من ان المراد
بانحصار الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها
ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحد
كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية النفس الانسانية في حد ذاتها
مع تجردها وقيامها بذاتها وهو مستبعد جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن
الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته فتكون صورته التي هي نفسه خارجة عن حقيقة
الجوهر ومباينة بالبيان المذكور قلت يمكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية بها اعتباران احدهما
كونها صورة ونفسا والاخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره وتصرفه البدن ومناط
الاول كونها موجودا لغيرها ومناط الاعتبار الاخر كونها موجودا لنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول
كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر ايضا تحت
المقولة بل ولا تحت شيء من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها داخلة
في مقولة المضاف كما ذكر لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر
لا يجب ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث

كونها

مقولة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة معا الجسم بالمعنى الذي هو به
جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها
جزء حقيقة شيء اخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه وزوال
الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما
امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي عما ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين بقوله واما
ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما
تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اذ قد
ان حال النفس من جهة كونها صورة ومقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا
طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول بمعنى عدم كون الجوهر جنسا لها في
انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الاشراق من كون
فيها
النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها انية صرفة باصطلاح التلويحات
واتحاد الظهور والوجود مفهوما واحدا وحقيقة واحدة وقد بين في الاصول الاشراقية كون
النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف بين افرادها وبين مراتبها
ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف بينهما انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الاخر في اصل الحقيقة
النورية الوجودية لعلمت منه ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت موجودة لا في موضوع
فعليك بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم [illegible] كتب في دفع شكوك
يستعرض لك في تحقيقها انه قد ثبت مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها
اسبابها ليس مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود كالجسم
الطبيعي يكون ابعد بحسب ذاته عن ان يكون جوهرا بالذات فان الهيولى معلولة للصورة في العلة

لو لم يكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان يكون مساوية له فيها والجسم الطبيعي معلول
للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاعضاء
المجموع لم يزد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهرية ليست الا جوهرية الهيولى والصورة
فلم يحصل هناك جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في ذاتيهما فكيف
لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق بما قررنا ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر
كما هو مقتضى المتن ولا يظن احد ان هذا منافيا لما بيّنا في مباحث الصور النوعية من اثبات
الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات فتسعة كما هو المشهور
واربعة عند صاحب كتاب البصاير الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق
وهي هذه الاربعة والحركة وذكر حجة الاثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان الهيئة التي
هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان
يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان يتصور ثباتها فاما ان يعقل
دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها اما ان يجب لذاتها المساواة والتفاوت
والتجزي او لا يوجب فان اوجب فالكم والا فهي الكيف وقال في التلويحات وفي الحقيقة متى واين والملك
والوضع لا يعقل الا ان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له هيئة الاضافة
اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل
وكل ذاتي عام اما جنس او جنس جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليس باجناس عالية والفعل والانفعال
حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة فيهما استحقت المقولية واعترض عليه
بمخالفة للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة من المعلم الاول بل عن
شخص فيثاغورثي يقال له ارخوطس وليس له برهان على الحصر في العشر والبرهان هو الذي

يتبع

يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا
كانت هذه الاشياء هي الاجناس العالية فظاهر انه لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل
وقد علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازمها الاعراض
لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضع فنسبتها الى موضوعاتها
تابعة لماهيتها العرضية مما ذكر في تعريف كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما
الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي
لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور لا يقال انكم قد ذكرتم ان
التجزي والفصل من الانفعالات المادة لا يقبله الا المادة وان كان المقدار هيئة مسلمة له وانما
غيرها وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقبله الكم لذاته لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله
الا المادة وان كان المقدار هيئة مسلمة له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء
فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فيقولنا لذاته يخرج الكم بالعرض
كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى المنفصل وهو الذي
ليس لاجزائه امكان حد مشترك تتلاقى عنده والمراد بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة
فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الاخر كالنقطة بالقياس الى قسمي الخط وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم والان بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد
الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب القطع لانه
ليس متساوي النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون الاخر والان لا يكون الا واصلا بخلاف
الحدود الباقية فانها قد يكون فاصلا ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود
والا لكانت اجزاء لا حدودا فيلزم ان يكون التضعيف تثليثا تخميسا فالحدود يجب ان يكون

يتابلدم

اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد
اما باعتبار انواعه بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده في الخارج فضلا عن وجوده
عن وجوده عند بعضهم كما ستشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان
الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا عن الاثنين
الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر
من الكم المنفصل فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول
وربما احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب منع الكبرى
وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول يفهم مع قطع النظر عن الكمية فليست الكمية
داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة
كالتصافهما بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان
الجسم الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكميتين فالمساواة والتفاوت في كفتي الميزان
يرجعان الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احديهما فيه فاذا اشتدت الجذب لاحدى الكفتين
لزيادة الثقل سمي تفاوتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان او
مسافة حركة والى المتصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب
تفصيل هذه المعاني المتصل والغرض هنا ما اخذ فصلا للكم والمتصل والمنفصل للذات هما
فصلا الكم ليس في الاعيان امرين زائدين على طبيعة الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون
العدد من مقولتين هكذا قال صاحب المطارحات واقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول
خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت مقولتين
بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره

عائد حين

عائد حين زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للاخر في ظرف التحليل فان كان
الفصل من مقولة الجنس يكون نوعا لا فصلا والا فالكلام عائد ويلزم الدور والتسلسل وان كان
من مقولة اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قار الذات اي ذي وضع ثبت
اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط المرسوم بانه
طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة نوع
نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع غير المقبب
وكل من مراتب التقبيب يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة
امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه طول وعرض وعمق وهو
اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غير قار
الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه
قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل وان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال
كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل الممتد في
الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار
الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يصلح لدفع هذه الشبهة واشباهها
في نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة وغيرها واخواتها من الكم
والمضاف وغيرها قد يطلق على نفس الكمية والاضافة على بسائطها وقد يطلق على المركب منها وهو موضوعها
والاولى مقولة حقيقية والثاني مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك ويجوز ان المراد هنا المعنى البسيط
لا يقال الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف فلا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض فلما

الا يكون من مقولة اخرى ويكون شي واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة
والبياض من مقولة ان يكون مجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيم وليس
مركب كالسرير ذاتا احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كالحجر
الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت نوع
من الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء من ظن في كثير من الكيفيات
انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة وليس كل ما يعرض له الاضافة
يكون من المضاف الحقيقي والا كان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف
فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد
والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم اقتضاء
اللاقسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفية
محسوسة وهي مختصة بالحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروايح والاصوات فمنها راسخة الحواس
سواء كان من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الزعفران او لم يكن كصفرة من به سوء في الكبد
وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن انفعالات المادة
ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات لا لانها في نفسها انفعالات
لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها شديدة الشبه
بمقولة ان ينفعل ولا يستتبع كثير الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم
فان جسما واحدا قد يثقل لعروض البرودة ويخف لعروض الحرارة وهو باق مع هويته وتشخصه
في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل
واحد منها وزن ويحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق بنسبة الاجزاء والكيفيات نفسانية وهي

الذي في نفس اوفي ذي

الذي في نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختصة بذوات الانفس فقد اخطا وعبر عنها الامام
بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة ابتداء الخلقة وكالحلم
الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات متشاركتان في الزوال وعدم الرسوخ كنظيريهما من الملكة
والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومتفارقتان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات ان
كانت كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من المعلم التجربي والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض
المزمنة والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما
كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها ففي الوجه الاول
لاخذ العدم في مفهومها تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها على
الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا صحة قولهم ان الفرق بين الحال
والملكة باعراض لا بفصول ونسبة الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل وعلم ايضا من اخذ
القوة والقدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان توصف بالحال والملكة وكذا
علومنا الثانية بعد المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور
المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا على قياس الكيميا والدنانير المعدودة
فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشاة ملكة العلم لا نفس صورته ولهذا كانت غاية الملكة
نفس صورة الشيء بالفعل فما فيه الا انه لم يتيسر في النشاة العقلية اجتماع الصورة العقلية
وبقاؤها مقابلا لا يحصل العلم الا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها عقلا بالفعل
وكما ان ملكة اشرف من صورة هذا العالم فكذا ملكة الاخلاق افضل من بابها من حصول
الامور التي هي ملكتها ولهذا قالت الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم
هو الملكة الثابتة على شيء من الكرامات وغيرها واعتقادهم ليس الا على المقامات والملكات دون

الانفعال والحال والكيفيات الاستعدادية وهي التي يختص بالاجسام لانها تهيؤ للجسم تهيأ — تهيؤ د ل
شديدا نحو الدفع والمقاومة او اللاانفعال فيسمى قوة طبيعية ومصحاحية كالصلابة او نحو — كالمصاحية د ل
القبول والانفعال فتسمى هاهنا لاطبيعيا كاللين والمراضية منع المص الامام في عد اللين والصلابة
من الاستعداديات من الملموسات كما زعم الجمهور فانه قال ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك
امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا لذلك والاولان
كونهما محسوسين بالبصر ليسا بلين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية
والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثابت على حاله وهو
من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست صلابة لتحققها
في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فيكون
من الكيفيات قيل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ
المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك الافعال وهما من الكيفيات
النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها عسرة الانعطاف والنقل وذلك عائد الى القوة
على المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والكيفيات المختصة بالكميات وهي التي
لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل او المنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل
والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية والمربعية للسطح و
المخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح والاجسام
حدودا وهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود
فيكون الحدود شرائط واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة في الخط ولا الكرة في السطح
ولا المثلث ونحوها في الخطوط وان لم تحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة — م

الا بتقبيب

الا بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او السطوح فالحق ان الدائرة
سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح هكذا حكم سائر الاشكال السطحية والجسمية و
والزاوية وايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود اذ الحاصل في الحدود ليس الا التقارب وتضايقا — الا التقارب او تضايقا د ل
او غيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الالفاظ على
نفس الكيفية وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود
الكيفية الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتهما وطورا آخر ارجاع كثير منها
الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها
واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا ابيض فهويته وشكله ووضعه كانت لا يتبدل ولو كانت — كما خ
جواهر وجب ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تقدم مع مفارقة الصور النوعية
واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد يتوافق في الشكل ويتخالف في اللون وسائر
الكيفيات الحسية وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها
ان الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره
نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري لا غير بل لزم — اللمسي ظ د
كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا اللون بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار
وكذا في غيره من الكيفيات انه اذا ذوق شيء من بعيد عرف انه حار او بارد حلو او مر وليس كذلك ومنها
ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق بين اثنين منها غاية الخلاف بخلاف
الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما بناء عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل
اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام
كالفلك ولكن هذا ساقطا عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة فيصح تبديلها

او تبدل فرد منها على حقيقتها او على فرد منها مع عدم تغير جواب ما هو فيهما فهي لا محالة من
الاعراض واما بيان وجود الاشكال فما سوى الدائرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة ولا
ولاثبات الدائرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة
اذ لو لم يكن البسيطة موجودة لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهي المقادير
بالجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدا القريب
كما علمت لاثار الجسم ومن المبدا الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة
فعند قطعه بسطح يظهر وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة ثبت سائر الاشكال والزاوية موجودة
في المضلعات وكذا الاستقامة فانما سبب لوجود المحاذاة واما الاين فنوعان لانه يحصل الشيء
بسبب حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه وسطحه كالكون في
الهواء الخاص به او غير حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنس ككونه
الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء وشخصي كالكون في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل
للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع
خط بخط وكونه حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد ان الحقيقي
من المتى يجوز الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف العين وهو ظ
اقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين يجوز ان يقع فيه الاشتراك
مع وحدة الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في زمان واحد مع تعدد المكان كذلك يجوز اشتراكهما
في مكان واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها
واما المتحركات فلا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض
واما الجواهر المقدسة عن التغير فلها كون اخر اعلم ان كون الشيء في المكان او الزمان ليس ككون الشيء في نفسه

لان الشي

لان الشيء في نفسه يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء
في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه — في الاعيان
في الزمان ايضا وجودا اذ كان لشيء واحد وجودات كثيرة وقيل كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون — لزم
الوجود جنسا لان هذا الكون جنس للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم في متى
اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان والزمان كما فعله المص وتبعه بعضهم في كونه — بنفس
في المكان او الزمان بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان او الزمان كما فعله — نفس له
المص فلا وليس ايضا كون الشيء في المكان او الزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه
وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في
اخر صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون
الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهم بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة
بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها شيئا اخر اصلا وكذا عرفها بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس
الى غيرها اي الغير الذي هي معه معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم البينة وساير الاعراض النسبية ولعل ان — هيئة لم
الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
من قوله ان المضاف هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان المضاف الذي اخذ في
التعريف غير المضاف المرسوم لان المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم وهو اعم من المضاف البسيط وما فيه — مركب
وللمضاف كغيره من الاعراض علة التركيب منه غير جزء من مقولة اخرى كالابوة فانه جوهر في نفسه لحقيقته — فيه
وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقيقته لاتفاقه مع كم اخر وكذا المشابه في باب الكيف الا كالمساواة والمشابهة — لحقيقته
في المطارحات فانهما مضافان بسيطان ولكن المساواة اتفاق في الكمية والمشابهة اتفاق في الكيفية وسيجيء
الفرق بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف الموافق وكذا الحال في المضاف حقيقة

او في

ليست الا المغايرة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا فلا يحتاج تحصله وتنوعه ليس الا

فهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون اللحوق والخلاء وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي

بل من المركب المشهوري اذ نسبة الفصل الى الجنس ليست بهذه المثابة والثاني ان توخذ الاضافة

بما امر خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة معه يكون كعارض واحد اللحوق وهذا هو تنويع الاضافة

بخلاف اللون المطلق في اقترانه الفصل السواد به فانه مميز لما لم يكن لحوقية وان كان وجوده كذلك

فلا يحتاج في تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع والى فصل الحقيقة اذ له هوية متقررة في نفسها

فالمشابهة وان كانت موافقة ما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف

البسيط وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع منه بخلاف

الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة

والمساواة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم والمشابهة والمساواة اما ان

يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلهما الكيفية والكمية والمعروض اضافة

ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى وكانت المساواة اضافة بسيطة على ما اعترفتم ثم

ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة

اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى

وذلك فصل الاضافة امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل من الجنس في صدقه عليه

بوجه وليس له هوية متاصلة ولا يكون مندرجا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف ولا غيره

على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة من المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بمتعلقه من الكيف

والكم كاكثر الفصول التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس الا

بالتعيين والابهام فتعلقها الاضافية من الكم والكيف ليس فصولا لها بل اسباب وعلامات للفصول

فصل له

الكيفية له

ما يضفها

ما يضفهما كابوة الرجل العادل ومنه ما يخصصهما الحيوان زيد لعمرو ولا يكفي في تخصيص الاضافة

الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل الحيوان صدقه على كثيرين بل يحتاج الى تعين الطرفين

وربما لا يكفي في ذلك تعينهما الحيوان يحتاج الى التعيين دائما مع

ثم ان المتضائفين قد يكونان متعاكسين بالسابرابين كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة

والبنوة فالاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزايد

وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في

كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر

كالمتيامن والمتياسر وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي يحصل بمجرد الا

النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء من الجانبين قال

الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة

والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة

فاما من الكم كما يعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب المانع وغير ذلك والتي

بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات

كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده هذه عبارته ويختص

المضاف من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود فللواجب كالاول وللجواهر كالاب وللكم

كالمساوي وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي والمتى كالمقدم وللوضع كالاشد انتصابا

وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيما كلاهما اضافة

في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا واكثر صيغ التفعيل مدلوله من هذا

القبيل ويكافو طرفاها من حيث ما طرفاها في الابهام والتحصيل والعموم والخصوص

والملتي وظ

والتنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف
المطلق بازاء النصف المطلق والعددي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد — بازاء العددي
الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو آبا
كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من حيث
هو ابوه وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان
متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما وبمعنى
المتقدم والمتاخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين
وقد توجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة
مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايض فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به اما
تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه او غير طبيعية وبقوله وينتقل بانتقاله
يخرج مقولة مقولة الاين ككون الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما
ومتقمصا وقد يعبر عن الملك بمقولة وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه
فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه كون العالم للباري جل ذكره ومنه اعتباري
خارجي ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة الملك بمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح
قال الشيخ اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق
لي هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك في كتبهم ولما
الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على
الجسم لان الاشكال هذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحقق قدس سره بانه
لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل الامر — الخارجة

المجموع

المجموع من حيث هو المحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد بالجسم
الطبيعي به فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف وان اريد
بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير
ولا مخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجة عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري
فان الوضع قد يتغير وقد لا يتغير النسبة التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف
ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط
ومحاط فبالاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين
في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون
بالطبع كالقيام والقعود — كانتكاسه
وقد يطلق الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما الفعل
فهو حالة يحصل للشيء بسبب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار الذات ما دام الحصول
في التسلون والتجدد كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة يحصل
للشيء بسبب تاثره عن غيره تاثرا غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل
عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار
ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة
للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب
الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تاثير اخر ضرورة امتناع كون التاثير

يتغير الوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط
ناظر على الاطلاق ع

نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية ومع ذلك يلزم التسلسل وترتب امور لا
نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك
انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل
تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل تغير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
ان ينفعل حتى انه في النار ابدا انه يفعل بالتغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك
اقول هذا كلام حق لكنه لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل
وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول
فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تاثير
وتاثر اخرين على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاد ذينك الاخرين
ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة — ويتسلسل فالجواب ظ
او غيرها بواسطة لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء
منه بانضمامه الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء
من ذلك التغير اللاحق بناء على الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام في كل
متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا حكموا بان الباري تعالى والعقول الفعالة لا يمكن
ان يتاتى تحريك جسم من الاجسام للزوم التغير فيه ولنا عد هذين الجنسين من انواع — يباشر ظ وانواع ظ الجنسين ظ
الحركة بل هما نفس الحركة كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره ينسب تارة الى
الفاعل وتارة الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس بها عظيما يحصل باهماله
خللا في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع البسيطة وساير

الاعتبارات

الاعتبارات والتساوي كالشيئين والامكان ونظائرها فلعلماء زعم دخولها تحت المقولات
لا ايضا حصرها ومن جملة احكام المقولات التي جرى عادتهم بذكرها تبعا لها التضاد اولا
وتبعا له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضع واحد فانا
منع احكامه بكون الجسم موضوعا للخط بل الخط في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد
لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من شرطهما عدم قيام
احدهما بالاخر والعدد يعرض المقادير فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال
والانفصال فلما كان من الفصول المنوعة لامر مبهم ليس له تحصل الا بهما فلا
يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست
من انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان
من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا يضاد
القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر ولا نوع العدد لا تضاد بينهما — التضاد ظ
لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينهما ولوجود الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة
فلم يكن ضد لها واما الاستقامة والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية
في العدد والاصغرية والاكبرية في قسميه فالاوليان من الفصول المنوعة والثانيتان — قسميه ظ
احدهما من الكيفيات في الكميات والثانية عدمية ومع هذا موضوعهما غير واحد فلا يتصور
تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان وان عرضت
لهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان تعقل كل منهما لا باضافة وايضا لم يتحقق
بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل و
النمو واما الكيف فمن الظاهر وقوع المتضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة

من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرهما وكالنفسانية من العلم والجهل الذي هو
نوع من الاعتقاد والجبن والتهور وكالاستعدادية من المصحاحية والممراضية دون بعض
اخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف
واما الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز
ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم تحقق
غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات
فقد يقع فيها المتضادة ولكن على سبيل التبعية لا الاستقلال واما الجدة فلا
يقع فيه تضاد وهو ظاهر واما الوضع فان الانسان القائم الذي راسه الى المحيط و
رجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كانت الهيئتان
مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى
هذا القياس الاستلقاء والانبطاح اما الفعل والانفعال فقد اثبت فيهما التضاد
كتسويد الابيض وتبييض الاسود وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود و
المتضادات في كل منهما ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما اذ قد
يفعل فاعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين
وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون
تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل او الانفعال لانه قد يوجد فعلان او انفعالان
متضادين في كيفيات او كميات بعينهما بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك في الجهات كالانتقال
من الشديد الى الضعيف تارة وبالعكس اخرى ومن كلام المقولات قول بعضهم ان الاشتداد
والتضعيف ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو فاسد

فان معنى

فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة
في التسود نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر
فان الذي ينضم ان لم يكن سوادا لما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان
الذي ينضم اليه سواد اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل
او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا
اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد
ليس ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد اخر
اشد منه في ذلك الموضع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اقول فاذا تحقق
ما ذكرنا ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون
معنويا بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة
والكثرة وقولهم المقدار اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار
اخر فالشخص الواحد من الكمية لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار
ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا دخل له في بيان
الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والتنقص في احدهما وعدم وقوعهما في الاخر فان
ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انهما
كما يتحقق في الكيف يتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد و
الاضعف وبين الازيد والانقص اما انه يرجع الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا
يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد اشد عددية
من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه او لا انه

الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد ويحصل له بين هاتين المقولتين فرق معنوي
لكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم انه في الزايد والناقص
يمكن ان يشار الى مثل حاصل وقدر زايد وفي الاشد والاضعف لا يمكن نحو ذلك وكقولهم
ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر بين طرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر
التفاوت فيها بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان
الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع الخط القصير لا يقال المقولات الكمية الاشدية والاضعفية
كان في الكيات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا
برهنا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعف مقولة
الاين اذ قد يكون الشيء اتم فوقية من شيء وليس له اينا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد
ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل عن الجسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة
الوضع ايضا يقع الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل
فانه قبلتا الشدة والضعف فان التسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار وكالاسود الذي
هو الغاية بالحركة الى السواد منه ما هو وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع
وصولا اليه من اسود اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف لانه حركة وقد مر في بحث
الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة فلا يقبلان الاشتداد والتضعف بغير اشكال
فان الحركة في الكيف والكم او غيرها قد تزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا
فيكون سلوكا من انفعال الضعيف الى انفعال الشديد على التدريج اولا ويمكن دفعه بان هذا
السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة
في سلوك يوجد مرتبة واحدة من السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه

فالانتقال

فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا
في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى
بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي وضعه لاحوال المفارقات المسماة
بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات وهو مشتمل
على عشرة فصول في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا
للعدم لا يقال كل واحد من وجودات الممكنات عند المشائين القائلين بكونها امورا حقيقية
لا زايدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول
يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا
عن ان يكون متحققا في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لانه لا من تلك الحيثية وبيان
ذلك على الوجه اللايق في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية وبرهانه ان يقول ان لم يكن في
الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم
الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها حينئذ جملة مركبة
من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة
فيحتاج الى علة موجودة خارجة من تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه ولا جزئها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر
في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هي بانفراده علة للجملة بل هو مع العلة البعض الاخر
وهنا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى
علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث الاول انا لا نسلم ان المجموع وجود اخر سوى وجود
الاجزاء فان كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان العشرة

في اثبات الواجب لذاته

واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم ولا اسم له من تلك الحيثية وعشرية
انما هو بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج
الى علة موجودة وبما ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع من الواجب والعقل الاول
حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد
بها العلة التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على
المجموع لان حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب
اقول كلا القولين زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها
الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام ان ما يتوقف
عليه الشيء لا يتوقف تاثيره على انضمام امر آخر سواء كان ذلك الامر مستندا اليه او الى غيره
معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر مستند اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شيء
اما نفس ذاته او شيء مستند الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب مستقلا في
فاعلية المجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير المعنى الاول فهو غير صحيح الا
بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني لحاجتها الى الواحد وغيره وان اريد به المعنى الثاني
فهو مسلم لكن لا يكفي بمراعاة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام الجزء الاخر اليه
فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد
يؤخذ مجملا وقد يؤخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال عليه هو مثل
المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هذا وذلك وقد يختلفان
في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك
فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا

بل متعدد

بل متعدد فهو علة فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة
قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل الشيئان احدهما واجب
بذاته والاخر ممكن بذاته وفيه نظر لان التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت باعتبار الملاحظة
ولا التفاوت بان تلتفت الى المركب التفاتا واحدا تارة والتفاتا متعددة اخرى ليس بين المجمل
والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يمكن كون
احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية
والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل انما بحسب الكل المجموعي او الكل
الافرادي اذا كان المحمول في القضيتين امرا واحدا والا كان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض
الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا ليسعهم الدار على وجه البدلية
ولا يسعهم مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري وحدة طبيعية
وجوداتها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن
سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج
فيها الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود محتاج الى العلة لكن لا
يجوز ان يكون علتها نفسها او جزءها ومنشا ذلك كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك انه اذا
توقف آ على ب وب على ج وج على د كان المجموع معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى
غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق آ الى غير النهاية علة له فيجوز في
سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة جزؤها وهو
مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول الاخير
فلا بد في الدليل المذكور في الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب

تنبيه ما في فعلية العلة الاخيرة

الا يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود واجب بالذات لكانت
الموجودات باسرها سواء كانت غير متناهية ثابت او متناهية بان يدور ممكنات صرفة
وكل ممكن جايز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا
ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا الى سبب في نفس الامر لان سبب الممكن ما لم يجب وجوده
لم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن. فلا محة وجودات الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج
علة خارجة عنها لا يقال ان اردت بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه
بالغير ووجوده وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات
المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني قوله كل
منها وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون الواجب سواء كانت متناهية
او غير متناهية فهي مما لا يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان لم
يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل لامتناع انتفاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه
ومن جملة تلك الانتفاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه
الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الادلة التي لا يبتني على ابطال
التس في هذا المط ما قرره بعض اهل الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في
الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاده لان وجود
الممكنات انما تحقق بالايجاد وتحقق ايجاده ما يتوقف ايض على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بانه لزوم ممنوع والبيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف
وجود موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يذكر انما ذكر انه تحقق ايجاد شيء ما موقوف على
وجود موجود من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدم عليه فالازم هو

التسلسل الدور

التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان طبيعة الايجاد لما كانت عرضية تابعة
فلا محالة يتاخر وجوده من حيث عينيته عن وجود المعروض المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص
كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا مطلقا
يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا الوجود الخاص فقط فلا مدخلية
للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده
ادام الله علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة الا بهامية
فان اتصاف ذات شخصية كزيد مثلا بها فلقائل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين
في صورة التس بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث عينيته مفتقرا الى فرد من الاخرى
كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تَغَيَّبْتُ بَدَاوَاِنْ بَدَا غَيَّبَنِي ونظير هذا البحث ما ذكره
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور
في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احد
الطرفين والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر
اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور وباحدهما
والبدو في الاشخاص الانسانية بالاكمال اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع
في الجواب احسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عند العوام والصبيان فانه ليس
بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل
ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان يحصلا بل ربما يتسلسلان والتس ان استحال
وجب ان يكون له مبدا وفيما نحن فيه التبس الدور بالتس على المصارع وليت شعري ما هذه
الاولوية في ان جعل الشخص مبدا دون النطفة اذ لم يقرأ في كتب الالهية خلق آدم

ليس هذا بالمطلوب لان الطبيعتين بين المتنافيين لعدم
وحدة الوحدة العددية فافهم

هذا بيت من مجزو
الرجز لكن في
النسخ هكذا
ان غبت بدا وان بدا غيبني

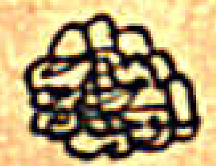
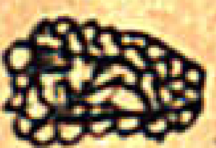
فيه غض عظيم من الشهرستاني
وفيه غض الرازي ايضا منه في
مباحثته لاهل ما وراء النهر
على الظ في قدحه في الملل
والنحل فارجع اليه

واذا كان المبدء بالكمال او الحفظ لم يخلق الناس ولا عقلا كاملين ولا اشجارا ولا ثمرة
كاملة ثم رده الى النطفة والحب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور
بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات
اليه لجواز طريان العدم عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت كل واحد من احاد الايجاد على شيء
من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين
على هذا الوجه اي يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنهما شيء مفتقرا الى فرد ما من الاخرى
يلزم الدور والمستحيل لا محالة وبما ذكرناه يمكن تتميم دليل آخر له قدس سره في هذا المسلك
وهو قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم على الشيء نفسه
وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تأمل انتهى وذلك لان الكلام
عائد فيه ايضا كما مر فتأمل جوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة الحكماء الالهيين
الذين يرهنون على وجود الواجب تعالى من غير التفاتهم في الاستدلال امكان ما سواه او الحدوث
في الاجسام كما هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين المشار اليهما في القران بقوله
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد فان ملاحظة طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه
يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته
على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام
الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة
الخالق في شيء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لحكموا

اعتقادهم

اعتقادهم في حق الله تعالى وصفاته وكيفيات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك
ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمستدلين بحدوث الاجسام واعراضها على وجود
الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين
من مراتب الانظار وهذا الاعتبار فانهما متعاكسان متقابلتان فالحكيم المتأله بعيد من المعقول على
المحسوس والمتكلم الباحث بعيد من المحسوس الى المعقول وما تدري نفس باي ارض تموت فصل
في ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له تعالى سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة
الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو كونه في الاعيان
لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته كان زائدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها ولو كان
عارضا لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل
فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر فذلك
المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة لزم ان تكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجودة
للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء مفيدا للوجود ما لم
يلاحظ كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلك المؤثر غير تلك
الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج على الواجب تعالى
محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على ذات الواجب كون الوجود
مفتقرا الى الشيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه وامكانه في نفس الامر كما
زعم بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان
تكون العلة المقتضية للوجود هي الماهية من حيث هي كما انها القابلة له ايضا فتتقدم الماهية عليه
لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان تقدم

للمتكلمين

الممكن قابل للوجود مع ان تقدم القابل ايض ضروري هذا حاصل ما اورده الامام الرازي

على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس سره

في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود

وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ

مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود

اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين

فاذن هي من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها

فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب

الماهية فقط كالجسم مع البياض قوله كلام هذا المحرر يحتاج الى تتميم وتقريب لانه كان واجبا

عليه ان يدفع النقض او المعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل

قابل للشيء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم

تقدم الشيء على نفسه فما يجاب به عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكره من

الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو

الماهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من حيث هي هي فالاولى ان يقال

ان كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير مسلم وقد مر الفرق بين القابل والعلة

القابلة وقد مر ايض في بحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك الماهية

القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء

ملاحظة العقل بان يحلل العقل الى ماهية ووجود ويصفها به لا بان تكون في تلك الملاحظة

منفكة عن الوجود فانها ايض نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل لانه

العقل

العقل من شانه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به

وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاتصاف الماهية من حيث هي هي بالوجود عقلي ليس كاتصاف

الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة

شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس

لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها

امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايض اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها

وجود اخر وقد انضم لحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما تتصور

على ما قررناه واما فاعليتها فلا تتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة

ايض نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف تتصف الماهية في هذا النحو من الملاحظة

بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه

الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى

عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود

وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عبارات القوم في هذا الموضع ولبعض الفقراء

بفضل الله ورحمته منه وحده عن هذا البحث حيث حقق وقرره في كتبه ان الموجودات

الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال والنقصان ووجود كل عينية

عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع

الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي القايم بذاته ولا وجود للماهيات اصلا ولا تاثير ولا تاثر

فيها بل انما اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات

نعوت كلية حدية او رسمية مسماة بالماهيات والعوارض بلا وصول لها من الوجود اليها

ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية

اثبات قاعدة الكلية الفرعية

تعلق الجعل بها كما اكابر الصوفية والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا
الموضع وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه ما نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يحتاج الى ما
يختموه حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فليس هناك ثبوت
شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي
للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه
البياض والجسم انتهى وقد اشتغل كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من كلام
الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج
مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق لفظ
الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك
فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الماهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها
بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذات واللجسم حيث غفلوا عن هذه الدقيقة
المذكورة ترى انهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها
الى الاستلزام قائلين ان قاعدة الاستلزام لا تجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم
المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافهما باللوازم المطلقة التي لا تقدم للماهية عليها بالوجود
بل بنحو اخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما
في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة سواء كانتا
خارجيتين او عقليتين ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات
وهو ان الذي فصل الذهن وجوده من ماهيته ان امتنع وجودها بالعينية لا يصير شيء
منهما موجودا واذا صار شيء منهما موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتهما

الا

الا المانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد
واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن
وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار
ماهيته هذا محال غاية ما في الباب انه يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه وهذا
محال فاذن الكائن في الوجود واجبا فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن
الى امرين فهو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله
سره وقد اورد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل له امر موجودا الى وجود معروض لم يكن ذلك
المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود
ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص
الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما صرح به المعلم الثاني او مساوق له فكل ما يفصله
الذهن الى معروض وعارض هو الوجود يكون في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ماهية كلية
فنفس تصورها لا يابى عن ان تكون لها جزئيات غير متناهية الا المانع خارجي فحاصل البرهان انه
لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب لو كان ذا ماهية فجزئياتها المتميزة
لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها
والا لكان المعدوم واجبا او لوقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن الكائن في الوجود واجبا لذاته فليس الا
الوجود الصرف المتشخص بنفسه ومما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان





ولها

دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان تكون الماهية
كلية افرادها معدودة متناهية لا يمكن ان تتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم

الزيادة عليهما ولو سلم عدم التناهي فنحو بمعنى لا يقف وبطلان اللانهاية ممنوع ولو سلم
غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما لزم ان تكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان
قائلا ان دلايل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا
ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا
شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن
الخارجة من نفس الماهية لا تابى عند العقل ان تكون لها افراد غير متناهية وعما ذكره ثانيا فبانا
بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجب عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافئا
حتى يقال ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان الواجب تعالى ماهية كلية يمكن ان تعرض
لها جزئيات وان ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات
فاذا وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت
لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم يكن واجبة ولا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا
الواقع ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود لزم كونه خلوا عن المواد
الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق هو ان
الوجود لو كان زائدا على ماهيته لزم دخوله تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب
وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على
افرادها فلما لزم وقوع الامكان وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد
من حدوث العنصريات ونحوها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت
مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات
هف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت

ولا عرضا

ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب
الموجودات في الوجود بتثليث بحسب الاحتمال العقلي في اوله الاول بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات
ما له ذات ووجود وموجد ويسمى موجودا بالغير كالماهيات الممكنة عند المعتزلة والمشائية
ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك
فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضاها بحيث
يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور
ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما
فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء ولا تزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل
على هذه الثلثة وعليك بالفرق بينها بحسب العالي والداني وكذلك مراتب المضيء لانه مضيء بالغير
كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابلة ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو غيره مقتضى له اقتضاء
ممتنع التخلف كجرم الشمس لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس
لو كان متجوهرا قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه اهل اللغة
الا ان يعنى بالقيام ما هو اعم من المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتض له وفي الثاني
الثاني وفي الثالث ولا شك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده
وما قال البعض الموحدين من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على
هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل انه طور وراء طور العقل
اقول اني لا اعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل وقد اشبعه واقام
البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع
عليم **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان

وجوده تعالى عين حقيقته المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به يتشخص لا المفهوم المصدري
نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع الجزئية
المستلزمة للتركيب لكان عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع
كون المؤثر سببا منفصلا والا لكان الواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته هف فلو احتاج
الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب بوجودها استحال ان يوجد المعلول لان
وجوب وجود العلة سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب
هو الوجوب بالذات لاستحالة كون الواجب واجبا بالغير لان كل واجب بالغير ممكن لذاته
فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هف بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود
سواء وجوبا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته بان يكون حقيقته
حقيقة نوعية متخصصة بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زائد على حقيقته ولو كان نوعا
منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان
الذي مر في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعين
حاصلا قبل نفسه وهو مح لتوقف العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد
النقض بالصورة الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتشخصة اذ الكلام
في العلة المستقلة دون الشرايط والمعينات وعلة الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة
ما الرواعلم ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متخصصا بامر زايد كما علمت
كذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او بفصول لان الجنس امر مبهم في ذاته فلا
يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه والتقرير الجامع في القبيلتين ان النوع لا يحتاج الى المشخص
في قوام حقيقته وتقرر معنيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل

في ثبوت المعنى

في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان المتشخص عرضي للنوع والعرضي لا دخل له في تقرر المعنى بل كل
منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مختص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة
مميز له بنحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما
للخارج داخلا ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود ليست له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض
مقوما لوجوده كالفصل والمتشخص يكون مقوما لسنخ حقيقته فلو كان الوجود الصرف الذي هو
نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهم بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان
حقيقة متخصصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما
بط كما علمت فثبت ان الواجب تع بما هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا انه
نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة كلية بل انه متميز بذاته متفصل بنفسه عن ساير
الموجودات لا بامر فصلي له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان له لان الحد والبرهان
كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان
يكون شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلالا عليه باثاره ولوازمه وهو لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف
بها حقيقته وماهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء فان العلم
اليقيني بذي السبب [illegible] وجود جميع الممكنات لا يحصل كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء
اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق البينات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه
يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن دليلا وان لم يكن ايضا برهانا محضا بل كان قياسا
شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس واليه اشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله
الا هو

في توحيد واجب الوجود

في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود
لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة

الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال الدلالة ما بيناه من ان التعين نفس حقيقته
يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة
انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة الوجود تعين كل منهما نفس حقيقته فلا بد
مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل الى الاول لانه لو كان الامتياز
بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا عن
حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لانا بينا
ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب
الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود
لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود
الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود
وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو انه
ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر اخر ومن غير ملاحظة حيثية
اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته وتوضيح
ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتاصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد
تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له وكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود
وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع
وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع حقيقية او انتزاعية

وان المغنى عن هذا البرهان هو بيان ان واجب الوجود حقيقة واحدة [redacted]

وكل واجب الوجود لم يكن نفس الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة
الوجود ففي اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك ويجعلها بحيث
ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب
الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته وقس على ساير صفاته
تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون
مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره فلا يكون واجبا لامكانه
فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون
ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب ان يكون التعين
عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو
من اصول المباحث الالهية كثيرة ويتم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجود
الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوده كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة
مما ينساق اليه البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها
يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت مما ينبغي الى ان كونه
وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لا بد لهذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة
العسرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتان لكنه مختلفتان بتمام
الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا
وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة ان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون انتزاعه عن نفس
ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت او مع

شبهة ابن كمونة

اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته اما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به فهم يحين ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الحقيقة لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونهما كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتناهية متفقة في انتسابها الى شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك المذكورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهية اداتنا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كل ما فرض هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضا هذا الوجود مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل

تمهيد

برهان عرشي

تمهيد لقد انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات بركما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولنا بتاييد الله تعالى وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد ثبت بساطته من جميع الوجوه ثم نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل وعادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات كما نص كما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلوليتهما كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا عنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشاة كمالية وفاقدا

لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية
والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا حقيقيا و التركيب
بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصيل جامعا لجميع
النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي يجب للموجود بما هو موجود فللامكان له تعالى
في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان
وان لم ينتفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات
المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين **فصل**
في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق
معناها بتمهيد ما نبهنا عليه في الفصل السابق من ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى
ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة
منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون هذا التحقيقة في
المفارقات عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث عن القديم الا
بتوسط الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه لاستلزم
انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه
مفارقا عنه بالكلية هذا خلف والدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها لو لم يكن كافية
لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة
في ذات واجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي عدم تلك الصفة في ذاته تعالى
وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك اي لو كان

ايات

في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعالى
اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة
او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غير حضور لها
بذاته الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب مع عدمها لم يكن
عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا
شرط لم يكن الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه
وجب له الوجود وقد لم يكن كذلك هذا خلف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم
من الدليل ان يكون الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب بذاته او تعينه متعلقا بذات
الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به اعتبارها
مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فانه اعتبار
الذات مع عدم الشرطين على الغرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو كون الواجب
واجبا فلا يظهر الخلف والاولى ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب من حيث
هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده
مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة
او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال لعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا في نفس الامر
عن هذين الامرين المحالين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا لو لم يعتبر
مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو الشاق فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم وكذا المقدم قيل هذا
الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها التوقفها

في ذاته لم

بيان تقسيم صفاته تعالى الى حقيقية واضافية وسلبية ٥

على امور مغايرة للذات ضرورية واعترف بذلك الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا
تبالي ما به يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم
جملة من الكلام وهو ان له صفات تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة ونظايرها وهي عين معنى
ان ذاته من حيث حقيقته مبداء لانكشافها ومصداق لحملها بلا اعتبار حيثية اخرى كما
اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدئية والقبلية وغيرهما وهي زايدة على ذاته متاخرة
عنه وعن ما اضيف اليه بها ولا يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تعالى ليس
علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تنشا منه هذه الصفات وهي
انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غير ومنها سلبية محضة كالقدوسية
والفردية واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان
صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف لا بحسب التسمية بل جميعها
يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال
فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا امر اخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله
وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب
في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التركيب في صفاته الحقيقية فكذلك نقول
في صفاته الاضافية والسلبية انها لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زايدة
على ذاته تعالى فان اضافته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكنها كلها ترجع
الى معنى واحدة هي قيومية الاسمائية للاشياء وان تعددت فبدائية هي بعينها رازقية
ولطفه وبجته وبالعكس وهكذا في جميعها ولا يؤدي تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة

هذا تحقيق حق

عن ذاته والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق
والمحقق الشهرزوري في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما
يجب له تعالى ويتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه
بل له اضافة واحدة هي المبداية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب
فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية و
العرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت
السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب
المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما استفاده من الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام
من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها
بحسب كونها متغيرة الى انفسها ومن حيث هي اضافة مختصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان
تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الوجود وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية
له بل يتوقف على حصول امر ما غيره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى الا انه معلولة
بالذات او بواسطة معلولة بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى واجبة
بسببه من حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكاناتها
في حدود انفسها لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات
السببية لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غيره ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود و
من هو اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق لا ضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة
اليها حاصلا من نفس وجوده ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان

واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زايدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضا يتغير ذاته لاجلها لانها لا يختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب تكثرها باعتبارات واختلافات حيثيات في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض ولما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد حتى يتضمن ساير الانتسابات وهي انما مترتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب مقصوداته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الاشياء انه جميع النسب واما متجددة فهي على حسب تجددها متعلقاتها المتجددة المتصرفة في انفسها او بقياس بعضها الى البعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم لان التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمحبوسين في سجن الزمان المطمورين في كدرة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعنى ان نسبته تبارك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه استعداد من المادة وحدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات

لا تحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا

فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده

اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب وعرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده بسيط كساير المشتقات لا يدخل فيه المبدا ولا الموضوع لا عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه في الفارسية بهست وليس الوجود عنده قياما الا بالمهيات المكنة ولا بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء مهيته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في لغة العرب كمرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معانيه لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قايم بالمهية في الواجب والممكن قيام ساير الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به وهو عندهم مخالف للوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب والوقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء من مطلق المهية او الشيئية لا يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق متخالفة متكثرة لا بمجرد

مذهب بعض الاعلام في موجودية الاشياء

مذهب ابي الحسن الاشعري ره

مذهب الحكماء المشائين ره

مذهب جمهور المتكلمين ره

عارض الاضافة الى المهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه
لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى
المهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في جميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي
هو مبدا الانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى ذهبوا الى ان
موجوديته تعالى انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي
الذي هو الواجب بذاته فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا نسب
الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى الانسان والفرس
او غيرهما موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا الواجب وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا
الدريد والدعيمي ففي مفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القائم بالذات ومن الامور المنتسبة اليه
نحوا من الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي مبدا الاشتقاق بذاته الذي مرجعه سلب القيام
بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدا لا معروضا له بحسب من الوجود على ان اطلاقات
اللغويين وارباب اللسان لا عبرة بها في تصحيح الحقايق العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من
المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدا حقيقة متأصلة
متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا
المذهب الى ذوق المتألهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما نبينه في موضعه وما يفهم

مذهب طائفة اخرى ... ما اختاره

مذهب ذوق المتألهين

مجعول له

بذاته

من اواخر

من اواخر التلويحات لصاحب الاشراق وهو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا
عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة قائمة بذاتها بدليل ما لاح له من ان لا على
كون هوية النفس الانسانية هو الوجود ثم حكم به على مجرد ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله
واذا كانت ذاتك على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان القائلين على السنة طائفة من المتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر
ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا و
ليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد
الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول منهم يرجع
في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة
واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له
الا في الذهن ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموه من احتياج الخاص
الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص
يفتقر هو اليه في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه
ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع
بعض الذي هو الواجب كسائر اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية و
وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود
معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام ومما ادى اليه نظرنا بعد الانظار

مذهب طائفة من المتصوفة

افراده

مذهب جماعة ...

الدقيقة والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية وهو ان موجودية كل شيء
كما اشرنا سابقا انما هو بكونه عين حقيقة الوجود في الواقع فان للوجود معنيين احدهما وهو من المفهومات
الاعتبارية والمعقولات الثانوية وليس له حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شيء هو نحو وجوده الخاص
بروليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما
يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال والنقص فوجود كل شيء عين
حقيقته في الواقع سواء كان الموجود بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى مهية ووجود كالواجب
او لا يمكن كالممكن وبالجملة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون ذا حقيقة من ذلك الشيء [redacted]
كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها
مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود بالذات والمهيات موجودة بالعرض وبيان
ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر ان المص اختار مذهب المشائين القائلين
بعروض الوجودات للمهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقايق ومخالفة للوجود الواجبي القايم بذاته
لا بمهية من المهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود
غيره من الممكنات بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود اي طبيعة
النوعية من حيث هو هو اما ان يجب لها التجرد عن العروض للمهية او اللاتجرد والعروض لها او لا
يجب لها شيء منهما اي من التجرد والعروض للمهية واقسام التالي باسرها باطلة فكذا المقدم واشار الى
بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للمهيات
كالواجب لتنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود في المهيات الممكنة
محال لانا نعقل مهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة سطوح متساوية فكان المراد هو الاول
مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من المهيات نفس حقيقته

لكان الشيء

لا استلزام

لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في
مقابل التصور فلا استلزام لهذا الكلام المص في قوة قياس اقتراني من الشكل الثاني فعلى هذا لا يتكرر
الوسط او حاصلة ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقول انا نعقل المسبع
مع الغفلة عن وجوده او يقول انا نحكم على المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس
حقيقته لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وايضا الحمل في الاول مفيد وفي
فلا يكون الوجود نفس الحقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت المهية معقولة بالكنه
اقول ليس يخفى ان المسبع وغيره من الاشكال مهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا
والاضلاع وهذه كلها امور بديهية معلومة بادنى التفات النفس وكذا القول في كثير من
المهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر او البديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة
حاصلة من الشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها للشيء اخر فذلك
الشيء وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من وجوهه
لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورة المطابقة وبالجملة عند تصورنا الشيء من
الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة مهية من المهيات حاصلة
عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن الشك في وجودها او الذهول عنه لا يقال يرد على الدليل
المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية بالمثال الجزئي وانه غير جايز واجيب عنه بان المطلوب ههنا رفع الايجاب
الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقصود لا يقال
المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا تشارك شيئا من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت
لو ثبت عروض الوجود في الممكنات كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم
وان لم يظهر من عبارة المص هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجودات الممكنات بالتواطؤ

وهذا يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه ومما لا تجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله
لا يدل على زيادة الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي بان ذلك ان
موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها فان تصور الشيء الخارجي لا
الا بحصول ماهيته في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي او نحو موجوديته
واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون الشيء من حيث انه موجود في الخارج موجودا
ولزم ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن آثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
التغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع ثم نقول ان اريد بالماهية التي حكم بها انها معقولة بالكنه
الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة في الذهن والمطلق فمسلم
معقولة بالكنه لكن يتوهم مع الشك في وجودها او الغفلة غير مسلم ان اريد منه اعم من الكلي
الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم زيادة وجود الخارجي للماهية العقلية لا زيادة
للماهية الخارجية ولا زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على انه معنى كون الماهية موجودة
في الخارج عندنا هو اتحادهما من وجه خارجي وتغايرهما عند وحملها عليه حملا بالذات بالعرض كما
من طريقتنا وان وجب اي الوجود اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان
وجود الباري مجردا وانه مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يختلف هنا هف الا
في وجود الباري تعالى ممتنع لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود الشيء يعرض
له الوجود والا كان فيه جهة امكانية وهو مح وان لم يجب اي الوجود من حيث حقيقته وذاته
شيء منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد ممكنا فيكون واحد منهما الامكانه وعدم لزومه
بعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف بالبرهان
السابق فاذن وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك الجميع

في مطلق الوجود العام المقول عليها قولا عرضيا اقول هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة
النوعية لا يختلف بالكمال والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم
برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الذاتيات او ان الاشد
والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما
فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف
من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون في الذاتي بل في الخارج
خلاف المفروض وذلك فاسد بوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان
التفاوت بين شيئين قد يكون بما وقع التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل
ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود الخارجي او العقل فتمايزهما وافتراقهما
اما بتمام ماهيتهما او ببعض من سنخ ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء آخر كالجنس او
عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه
فلاسفة الاشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة و ضعف في نفس الماهية بما هي هي بان يكون
نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وربما
من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور
لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في
الحواشي التجريدية غير دافع كما يظهر لمن راجعه الثالث انه معارض بالخط المستقيم الطويل
والقصير فان التفاوت بينهما بنفس الخط الذي هو طبيعة واحدة نوعية بالاتفاق الرابع
ان الاختلاف بين السوادين الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو
نوعا بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب بيان بطلان

بوجوه

ذكره

لو قيل القول بالتشكيك في الذاتيات

لاول ان الفصل الذى يميز احدهما عن الآخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسية
والا لم يكن مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل عرضى لماهية الجنس ومفهوم خارج عنها محال بالقياس
لقياس الى ماهية الجنس كحاله الى سائر العرضيات فاذا كانت التمامية والشدة فى السواد من جهة الفصل
الذى معناه غير معين السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل ان الذى
يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضى المحمول كالاسود على معروضا مبدا الاشتقاق كالسواد وهى
الاجسام فى مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدا له تمامية فى حد فرديته
الغير المشتركة وبعض اخر على فرد منها وليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا من دون التفاوت بين
افراد المبدا له بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف فى
افراده الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروض الفردين المختلفين
شدة وضعفا فى حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت مميزتها بحسب ملاحظة
العقل غير مميزة السواد الذى هو الجنس لكنهما مما يصدق عليها معنى السواد الجنسى فالتفاوت
بحسبهما لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد قلنا ان القول بان الشديد من السواد
والضعيف منه ليس بينهما تفاضل فى السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت
انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف فى
الذى بين المبداين موجبا لاختلاف المشتق على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف فى
صدق المبدا على الفردين فان قلت ان ذات الشئ وحقيقته ان كانت هى الكاملة فالمتوسط
والناقص ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص فالباقيان ليسا من تلك
الحقيقة بعينها قلت ان ما يحتمل التعميم فللتعميم والتفاوت انما هى الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية
ان يقول هى الجامعة للحدود الثلثة الزائد والناقص والمتوسط فان قلت الكلى الطبيعى

موجود

موجود عندهم فى الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة موجود فى الخارج وان كان
ظرف عروض الاشتراك والكلية له انما هو الذهن فما في عند العقل بعد تجريده عن الزوائد
والمشخصات اما انه مطابق للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اى تقدير فلا يكون مطابقا
للجميع ولا مقتضيا الا مرتبة معينة من المراتب فيكون البواقى من المراتب مستندة الى امر خارج
عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلى الطبيعى على الوجه الذى تصورته انما يتحقق فى
المتواطى من الذاتيات دون المشكك فان الماهية التى اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة غير متفاوتة
منحصرة فى المتواطيات والمشكك وليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة توجد
منه فى الخارج فى ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها فى العقل فهى بحيث اذا جردها
العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى
تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا القياس الى تلك الافراد دون
غيرها وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا على هذا القياس فتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص
الخارجية الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة
منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع
مشتركة فى سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو لا ابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة و
نقصها وراء الابهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة ومن الشواهد الربوبية
المذكورة هناك فى اثبات التفاوت فى الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على
بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور فى هذا الفصل على نفى زيادة حقيقة الوجود على الماهيات
انما يتم لو امكن الوجود متفاوتا فى نفس الحقيقة اذ مع قيام هذا الاحتمال فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته

تحقيق الحق فى اثبات التفاوت فى الذاتيات

في جميع المراتب في الافراد في التجرد والحلول كيف في المهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد في الخارج
لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونهما واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب
لا جنس له ولا فصل له بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلي هو المصدري البديهي المتصور من اوايل العقليات
الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة الذوات والحقايق بل هي الهويات التي ليست امور زايدة
على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بانفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة
بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم
والتاخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو مقدم
على جميع الوجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كالظلال ورشحات لنور وجوده وكذا بعض وجوه
كل من الوجودات العقلية متقدم على تالية ووجود الجوهر مقدم على وجود العرض والوجود المفارق
اقوى من الوجود المادي والقاري من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة
القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها من ضعفها
الوجود اخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صف النعال
مجلس الاضافة والجود والشاون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الحيولى والكلي
والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شي من تلك الامور متقدم
على مهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئية بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجوده ذاك
متقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب
الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر اخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع
اخر في مرتبة ولا وقوعه في مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية
الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود

الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد
ان يتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذلك
يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات
اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل
في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها
فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة هذه الحضورية
وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بمهيته التي هي عبارة عن الانية لا مجال لهذا الشك والاولى
ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا
على مغايرة الوجود للمهية بما مر من انا نعقل المهية ونشك في وجودها والشكوك فيه ليس
نفي المعلول ولا دا خلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زايد على المهية الزمهم بغير هذه
الحجة بقوله ان الموجود ايض كوجود العنقا مثلا فهمناه ولو نعلم انه موجود في الاعيان
ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن
ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فيهدم الاساس **فصل** في ان الواجب لذاته عالم لذاته
لان ذاته الواجب مجرد عن المادة علايقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما منقسما او مما
في محل او يكون نفس المادة القابلة للصورة والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو من احد
هذه والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركيب
والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق المبادي تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت
ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى
محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذو مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى

في ان الواجب لذاته عالم بذاته

مجردا بذاته من كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قايم بنفسه
لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة
عنده اى ذات المجرد القايم بنفسه حاصلة له بخلاف القايم بغيره سواء
كان مجردا كالصورة العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة
بالمواد وكل ما حصل لشىء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم
هو حصول حقيقة الشىء مجردة عن المادة ولواحقها عند ذات المستقلة الوجود
لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان هو التعقل فيجب فى العلم
التجرد التام عن المادة اى عنها وعن لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه
التجرد التام بل نحو ما من التجرد وبيان ذلك ان الشىء لا يخلو اما ان يكون
مقارنا لامور غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان فى الخارج لامور
غريبة مؤثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة
غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما بارتفاع الاخر واما
ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة
لافرادها المتفاوتة فى العظم والصغر المختلفة فى الوضع والاين والمتى ولو لم يكن
الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع لما طابقت الكثيرين المختلفين
فيهما وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل
لجهة استعدادية يلحقها فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادى والعلم عبارة
عن امتياز الشىء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكون معلوما
بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او عما يقارنه غير مؤثر فى وجوده واما

مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة مؤثرة الاول ليسمى محسوسا مبصرا او ملموسا او مشموما
او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة
وملابسها شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن المادة ويجردها عنها
لكن لا يجردها عن اللواحق من اللواحق من اللون والوضع وغيرها بل مع هذه اللواحق
ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة
تجريدا اشد لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه يتعدى قليلا
عن هذه المرتبة فى التجريد لانه يدرك امورا غير مادية فى ذاتها ويأخذها عن المادة اذ عرض
لها ان يكون فى مادة فهذا النزاع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشىء وذاتيته
من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل اخذها
جزئية وبالقياس الى مادة مخصوصة وبمشاركة عن الخيال واما القوة العاقلة فالصور
المستنبطة اما صور انها ليست مادية فى نحو من انحاء الوجود اصلا واما صور ليست مادية
فى ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صورة وجودها الخارجى وجود مادى ولكن
تجردها العاقلة عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما وتنزعها محكما حيث وصلت
الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الا
مع غواشى المادة كان محسوسا معقولا لمصادفة عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق
الكثيرين واذا كان فى جوهر غير جسمانى كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك
من جانب المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة لا محالة
تحل مادتها اذ لو تحلها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة قوام وجود دون المادة
فلم يكن جسمانية هف فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم يكن

خالية عن الغواشي التي توجب محسوستها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي
فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرها فهي لا محالة
معقولة غير مختلفة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون و
غيرهما اذا قارنت الجسم صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجواهر العاقل لم توجب
كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما ذكروا اذا قارنت الجواهر
العاقل لم يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان لعينها دفعها كما ان المتخيل لا يخلو عن اقتران
عوارض غريبة غير مؤثرة حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا
عن تجرده عن العوارض واقترانه بالعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق
من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية
عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية
على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من التجريد
لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة
متفاوتة المراتب ولما كان العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك
والمدرك وكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابسها وجودها في نهاية الا
ستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته علما تاما فالباري تعالى عالم
بذاته وهو المطلوب لوجوده الذي عينه ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق
في الجود عن المادة والفرق بين الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان
كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين مهياتهم لزيادة الوجود على المهية هنالك
بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات

والوجود

والوجود فيه تعالى واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا
الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها
غير زائد على ذواتها لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات
كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان
اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى
بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده
لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني
غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته فاذا حصلت مهيته
في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودا لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة
لذلك الشيء لا لذاته واذا لم يكن مهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العا
عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انما عاقلة لذاتها اذ هي بهذا
الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة
لا لغير ومحصل القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل له في
الخارج لا عين مهيته في نفسه ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم من ان عقل مهية
الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذواتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده مهيته كالواجب
تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين
الوجود الخارجي بل الجائز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود
بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعلقنا اياه بوجه تعقلنا عقله لذاته الذي هو عين
وجوده وذاته بل يحتاج الى اثباته وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي في شرح

الاشارة بهذه العبارة انا بعد نعلم بان الله ليس بجسم ولا حال في غيره قد تشكك في انه
هل يعلم ذاته ويعلم كونه عاقلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بالشيء مغاير
لحصول ذلك الشيء له واجاب فيه عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ذاته باي وجه حصل
لذاته وانه غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده
وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم تشكك
في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى
الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له
هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك لا مجرد الاستلزام والاستيجاب
بين الحصول والعلم فيتجه ما ذكرناه لا بما ذكره **هداية**
لما ذكر ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك بما كان مظنة ان
يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة يقتضي تغاير
المتضائفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء وذاته فيبطل
ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن
تمثل صورة المدرك عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير
معقول فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء لذاته لا يقتضي
التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشيء
مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك وهذا اي حضور حقيقة الشيء مطلقا
للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الاخص الذي
هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا

لان

لان الاخص ملزوم والاعم لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا نقول كون الشيء
معقولا لا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان
الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند الشيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو
بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا يعقل
الا بين شيئين ارايت لو ان قايلا يقول الحركة اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء
موجدا لنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف
في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه محال
وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج ومعالجة
الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية
والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي
الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغا
ير بين العلاج والاستعلاج فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد
للصحة والمستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمات
للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه
قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب
هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المص دليلا آخر
على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد

من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا اى تغايرا
لكان لذاى لكل واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معقول هذا خلف
اى تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا نفسا واحدا
فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات اى بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن
المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون عالما
بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اى بساير المعقولات
اما الصغرى فقد مر ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان
كل مجرد بالامكان العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهى
اى لا خفاء فيه بعد ان ينبه بان المانع من كون الشى معقولا هو علايق المادة
والمجرد بمعزول عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل
مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات غير وارد فان معنى امتناع تعقل الواجب
هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكنها ان تعقل
حقيقة الواجب وذلك لا ينافى امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن
اكتناه العقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى
اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد
من المعقولات لا محالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتهما له او بسلبهما عنه والحكم
بشى على شى او بسلبه عنه يقتضى مقارنتهما في الذهن فاذن لا شى يصح ان يعقل وحده
الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اى لكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات
في النفس اى في العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول في العقل

في ان الواجب لذاته عالم بالكليات

مجردة

مجردة عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع ساير المعقولات عبارة عن حصولهما معا
في العقل وهذا مقارنة اياه في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل
يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته والنظر الى ماهيته سواء كان في العقل او في الخارج
لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة
في العقل دون الخارج لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة الى حصولها معه في
العقل الذى هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشى بنفسه وبيان ذلك
انه لا يرتاب ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة
لكونها اعم متقدمة على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط المتاخر فلو كانت صحة
المقارنة المطلقة المشروطة بالمقارنة في العقل كانت المقارنة في العقل مشروطة
بالمقارنة في العقل فهو منها اشتراط الشى بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقادير كافية
في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما
صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات
يستلزم صحة المقارنة الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد
القايم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يكون عالما
بساير المعقولات قال بعض الشارحين وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة
المطلقة على المقارن الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما
ثانيا فلان اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز
ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد
في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها الذى هو الوجود الذهنى او

المعنى ظ

لوجوده مانع لها الذي هو الوجود الخاص وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان
المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع صحة المقارنة المطلقة تعيّن
بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته فيلزم
احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول
فبان تقدم العام على الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء زائد عليه الذي
باعتباره يتحقق الخصوص ضروري وان كان بحسب ذاته متقدما على العام كما في العرضيات
وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف الشيء
ولو في ضمن الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا المانع خارج عن ذاته اذ كلما
يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقا والامور الخارجة عن الماهية
الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا
يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث فلانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة
على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم
صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف
المقارنة المطلقة عليها كما لا يخفى ثم اني اقول لكن يرد على الدليل وجوه اخرى
من الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها
في الذهن كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا
ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول في العقل من قبيل الاوصاف
الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الذهنية

جواز

جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة يطلق على معانية بمجرد
الاشتراك اللفظي كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض بموضع ومقارنة ذي وضع بغير
ذي وضع ومقارنة زمانية بغير زماني فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية زماني نظ
نحو اخر والمقارنة بين الخارجيات نحوا اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك
فلا يمكن مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة وثالثها ان
ما قالوا لو كان حقا للزم اشتمال كل مجرد عقلي على افراد غير متناهية في الخارج بمثل
بمثل البيان المذكور لكن التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم
مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول ماهية كل عقلي يجوز لها
الاقتران بالافراد كثيرة لكونه مفهوما كليا في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني
ثبت صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من افراد الاقتران
المطلق وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم نتمم الدليل بان كل ما يمكن
للمفارق بالامكان العام يجب وجوده لفقد الحالة المنتظرة في المفارقات
العقلية لان الاتصاف بامر حادث توجب التعلق بالمادة وهو منتف فيما
وبالجملة الدليل المذكور لابتنائه على تعدي ما يلحق الطبيعة باعتبار انها
ذهنية الى ما يلحقها في الخارج عندنا فاسد فالاولى ان يتمسك في هذا المطلب
بدليل آخر وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له لانه لو كان
له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف لما مر ان الله انتراط
واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن
حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على

ثبوتهما بانه لو كان حصوله له بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله فيكون
ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات وهو الكبرى في القياس
الاصل ولو كان المهم الكبرى هنا ان كل مجرد يمكن ان يعقل ساير المعقولات لينتج القياس
بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى بان الواجب يمكن ان يعقل ساير المعقولات وقال
بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى اخر الدليل لكان له وجه
ايض لكن على اى وجه كان لابد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القايلة كل ما
يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخ من تشويش واضطراب واعلم ان المص
اختار في علم الواجب تعالى بالاشيا الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات
في ذاته تعالى كما اليه الملطى وارسطاطاليس وهو الظ من كلام الشيخين ابى نصر وابى على
وتلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد
من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من
السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من
الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه
ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة الاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست
تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كان نسبة جميع الاشياء الممكنة
الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل
واجب الوجود للاشياء وهو قياس افكارنا للامور التى نستنبطها ثم نوجدها في
الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بينهما بانا لكوننا
ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق واستخدام قوة

ولو جعل لهم

التحقق لهم

تقرير كلام الشائين في علم البارى تعا

بتمثيل للقول علم الانفعالى و

للثانى علم العقلى

محركة

محركة واستعمال الة تحريكية من العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك
الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته
بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من
ذاته كيفية للخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولات عنده على
النحو والنظام المعقول عنده وعلى هذا فالعالم الكيانى بازاء عالم الربوبى فالعالم
الربوبى عظيم جدا وايض لو كان البارى تعالى يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها
متقدمة على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب الوجود
من جميع الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يقبل هيئات الاشياء وكان فيه عدمها
باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية وكان غيره مدخل في تتميم ذاته وهذا مح فيجب
ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقى ان علمه بالممكنات حاصلة له قبل
وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله بما سواه و
المتاخرون وعن آخرهم انكروا ذلك واشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو
البركات البغدادى في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان
غيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم
بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخل في تكميل ذاته وذلك بط فيلزم نفى
كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام بط فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم
والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافى ولا ريب في انها بهذا
الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت هى اليه وقد يطلق ويراد بها مبادى
تلك الاضافات وهى متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المبادى الا صفة كمالية

المعقولة

اعتراض على المشائين في علم الله تعالى بالجزئيات البغدادى

لذاته تعالى بل باعتبار الثاني فان فاعليته هي تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود
جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا القياس سائر قياس لم
الصفات الكمالية فكما ان فاعلية الحقيقة لا يتوقف على وجود الفعل لان الوجود الفعل
يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور فكذا انه في العلم
ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص واجاب
عنه وهو قوله فان قيل لو كان البارى تعالى عالما بشئ وارتسمت فيه صورته لكان
فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما تقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان غير ذات الواجب
لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل ذاته تعالى وقابلا لها
لقيامها به وهو محال لامتناع كون شئ واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذي يستعد للشئ والفاعل
هو الذي يفعل الشئ والاول غير الثاني لامكان تعقل الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول
عن الاخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون في جهتين والقبول للقابل فعلها بجهة وقبولها
باخرى فيلزم التركيب فيه وهو محال على الواجب وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل
لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل فعل بنفسه قبل وكل
ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى المقدور بالامكان والقوة ونسبة الفاعل
بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية
ولا يبطل شئ لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعدا
للشئ القصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع لمقدمة وقع الاستدلال عليها في اصل البحث
وهو خلاف قانون المناظرة لان المنع طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد جهتي
الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشئ انه لا يمتنع لذاته ان يتصف

وبعض

ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل
يجوز ان لا يمتنع على الشئ تصوره بامر اخر وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا
اشتباها في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول بمعنى
مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان
المستدعيان للجهتين في ذات الكثرة ان لهما انما هو للفعل والانفعال التجددي
وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوايل هذا الكتاب اما الفعل والقبول
مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في عبارة المصنف بالمعنى
الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل القايل ان يقول حصول صور الاشياء
في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل
الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل
وان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت الذات قال الشيخ
الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما
عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه
معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا
كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح يكون ذاته
موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من
من لوازمه وانما اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هنا المعنى
فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد

في جميع البسايط فان حقايقها هي انما يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها
من حيث هي قابلة فاعلة فان البسايط عنده فيه شيء واحد انتهى كلامه تلخيصا فقد علم البسيط لم
ان حيثيتي القبول ليست مطلقا مما يوجب التغاير في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول
بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط القيام من التاثر بل قد يكون بلا تاثر كما في لوازم
البسايط فان قيل لا نم وجود لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي يكون علة اللوازم انما
مركبات فيكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة
قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسايط شيء من اللوازم ولا اقل
من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب جهة وحدة حتى الخمسة في خمسيتها والعشرة في عشريتها
واللوازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والا كان حاصلا قبل
الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا بقائمتين ليس احد
اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء
باعتبار واحد فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو
كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة
اقول ما ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب الى
الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء اضافة واحدة واما الثاني
فلانه اذا اختلفت الحيثيات فيه فهما اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين او الواحد
منهما مقومة والاخرى عارض وعلى التقديرين يلزم تركب ذات الواحد الحقيقي اما على
الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فيعود الكلام الى صدورهما فان تقول انهما لا
تصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية له او ينتهي الى

جهتين

جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات
حيث تصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه تشنيعا
بليغا من قوله لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول
والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه
المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق
اما من التزام كون ذات الباري تعالى قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه
تعالى بصفات حقيقية فبان تلك الصورة العقلية ليست صفات كمالية له بل هي معلومات
لذاته بل عامة وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة عن ذاته وصفاته فذاته تعالى
وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته
تعالى وليس علوه الاول ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بانه يفيض عنه الاشياء معقولة
فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر هاهنا هذا
المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود
بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل انما يصدر عنه انما يصدر بعد

اعتراض الثالث على المحقق الطوسي ره

دفع اعتراضات كلامه على ما حرر

ثم عن كلام الشيخ ره

دفع بحث الاول ره

دفع بحث الثاني ره

وجوده وجوداً تاماً وانما يمتنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف

بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه يوجد له فاذا وصف بانه يعقل

هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها انتهى وما استدعاء الكثرة

في ذاته تعالى فيما دفعها الشيخ في عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة

انما هي بعد الذات الاحدية بترتب سببي ومسببي لا زماني فلا يتثلم بها وحدة الذات

اول معناه انه كان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها

صادرة عنه بالترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما ترتب عنه

على وجه لا يتثلم بها الوحدة الحقة فانها ترتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع

كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذا الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه

الفارابي من الفصوص بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وظاهر على ذاته فله الكل من حيث

لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل با

لنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ولما من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين

لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل

الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المرتسمة في ذاته وان

اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو

بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب

لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه

تعالى لانها عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة اخرى فالكلام

كما قلنا واما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت

عنه

دفع البحث الثالث

لا يتثلم

دفع البحث الرابع

عنه وهو نمط نحو ابره ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصورة المعقولة

نفس وجودها عنه نفس عقليتها لا امتياز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي من حيث

هي موجودة معقولة ومن حيث معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصورة الصادرة

عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما

اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقليا بل ايجادها عين العلم

بها فلا حاجة الى اثبات علم آخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب المطارحات

قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصورة في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته

منفعلاً عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية لا يقال الصورة

وان كانت في ذاته فليست كمالاً له لانا نقول هو من حيث كونها في ذاته لما كانت

ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة

نقص ذاته وانقضاء القوة انما يكون بوجودها فيكون كمالاً له ومزيل النقص مكمل

فالصور السوابق يكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته

اشرف من كل شيء هذا حاصل ما نقض به القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول فيه

بحث من وجهين اما اولاً فلانتقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه لاجراء هذا

الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانياً فلان امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب

العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور من جهة المبدء ووجوبها مترتب على وجوبه

وليس هناك فقد ولا قوة اصلاً ولا للتالي الاشياء امكان من جهة المنسوبة الى المبدء تعالى

الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول آخر كما في النفسانية

او يفيض معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة

اعتراض الرابع

ومن الاعتراضات ما اورده صاحب المطارحات

دفع بحث صاحب المطارحات

اعتراض الخفري

لذاته كما في لوازم الماهيات فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفري رداً

على الحكيم الير المسلطي القايل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل كلام منه بقوله

اعتراض الثاني على الثاني

اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم اولا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم

الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية

قبل الايجاد وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا

قول مستشنع كما ذكره اذ لك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان

الاول لزم ان يكون موجودة عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك

كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات محلا لها

وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متاثر عنها

قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه

الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار

العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال

الاول — دفع كلام الخفري

ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى قوله كلامه منظور بوجوه الاول

ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل

علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية لوجودية اليها والقائلون

بها طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها

وقيوميها مناط معقوليتها له الا يرى ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار و

اتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا يكتفون به في صدور الموجودات

عنه تعالى بل يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود

للخارجي

الثاني

الخارجي عنه تعالى بلا امتياز سابق عنه وارادة مقدمة منه الثاني قد سبق

ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم اذا كان عين

الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق

الثالث

تفصيلي به فلا يتاتى قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع لا يعلمها الثالث ان

قوله هذه الصور اما جواهر او اما اعراض الى آخره غير متوجه فان جواهر جواهر لكنها

جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى

الرابع

كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل

بها كما سبق تصويره الرابع ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا

بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين

فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست

كمالا له فنقول ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تعالى

الخامس

ينادون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله في انه يتبع عقله لذاته

عقله للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم

في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس

بقادح فيما هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون

للباري علما كماليا وهو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات

المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف انكر

احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة

سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى

اعتراض الشارح على كلام الناظم ١٢

اعتراض على الناظم [illegible]

الاعتراض الاول ١٢

مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقص والابرام فان قلت فما الذى تراه وتعتقده
فى ذلك من الصحة والفساد والحقيقة والبطلان اقول الفساد والبطلان بوجوه اخرى غير
ما ذكره الاول ما الهمت به وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فى ذاته فلا يخلو
اما ان يكون تلك اللوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او لوازم مع قطع النظر عن الوجودين
لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى
الذى هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ اللازم
من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضنا لان الجواهر الحاصلة فى ذاته تعالى
على الغرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه وان كان الكل مما يعرض لها فى
الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل وتامل فيه الثانى ايضا وجه لطيف مع

الاعتراض الثانى

المقدمة الاولى

يستدعى مقدمات اوليها ان العلم التام لشىء من انحاء الوجود لا يحصل الا بتجرد
حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثاله بل الامثال [illegible]
وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان مثالها مطابقها فى الحقيقة وبعبارة اخرى
افراد الموجودات الخارجية بما هى تلك الافراد لا يمكن حصولها فى الذهن حصولا مطابقا لها
والا يلزم ان يكون الموجود الخارجى من حيث هو موجود خارجى موجودا ذهنيا فى نفس
لما كان العلم الارتسامى بحصول صورة من ماهية الشىء فى الذهن فلا بد من وحدة الماهية و
انحفاظها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو

المقدمة الثانية

موجود وثانيها ان تاثير العلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا فى انحاء الوجودات
بمعنى ان العلة من حيث وجودها ما يؤثر فى المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث
هى هى مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا فى لوازم الماهيات التى هى امور اعتبارية

وثالثها

المقدمة الثالثة

معنى قولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ١٢

وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة التامة توجب العلم التام بمعلولها كما
يظهر من التدبر فى برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب العلم بالمعلول ولا ان
العلم بالعلة من حيث انها علة اى من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافى يوجب ذلك العلم ولا ان
العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات تماما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجرى
فى غير لوازم الماهيات وعلى الثانى والثالث عدم الفرق بين العلة والمعلول فى الحكم وعدم
فائدة فيه بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التى هى بها تامة متادية لمعلولها
الخاص يقتضى العلم بذلك المعلول اى اخذها بحيث يكون اية حيثية لها مدخل فى تتميم
عليتها ماخوذة معها داخلة فيها واية حيثية غير خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة
علة تامة وهكذا يجرى الكلام فى انضمام الجهات والحيثيات التى لها مدخل فى العلية الى ان ينتهى
الى شىء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشىء لذاته بلا اعتبار امر آخر علة وموجب المعلول خاص
ثم علم تام علم كونه علة تامة [illegible] لذلك المعلول على وجه تاديته اليه وعلم من ذلك
نحو حصول المعلول عنه ونحو كونه فى نفسه الذى من توابع كونه علة فى نفسها والحاصل ان كل علم
من لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر
من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ماهيات غير انيات ولا ماخوذة
معها شىء منها وماهيات هى نفس الانيات او ماخوذة معها شىء منها فلوازم الضرب الاول منهما
لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها بخلاف الضرب الآخر منهما فانها لوازم
الوجود الخارجى الذى هو عين الماهية او معتبر معها او محيثية به اذا تمهدت المقدمات
الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذى هو عين ذاته سببا تاما
لوجود الموجودات على الترتيب فهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة

فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولاته على النحو الذي حصلت منه تعالى اي يجب كونها موجودة
لا بمجرد ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها الا انها من تلك الحيثية
فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست الا بنفس حصولاتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذاته
صادرة عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليست الا
بنفس حصولاتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او نفسا
فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا بحصول
صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت انه علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الجزئي
الوجه الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور الكثرة من الواحد بالارتسام
الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره من المبدء الاول تعالى مشروطا
بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول
اللازم المباين ولحصول صورة اخرى وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد اللازم
الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة بفعل فعلين مختلفين لا يقال العلة ذاته
تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول من حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول
الاول لانا نقول فعلى هذا انفسخت قاعدتهم من ان علمه بالاشياء اذ على التقدير وجود
المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد ومما احدهم
الى اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان
على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبة لوجوده فبطل مذهبهم
وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول
فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم التركيب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم

الاعتراض الثالث

ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا
اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار يوجب وحدة العلة كذلك كيف يكون
لها معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته واستقلاله في الوجود ومقارنة
الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه مع تفطنه
لهذا الاصل المبين والقاعدة القويمة كيف لم يتمم اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه
تعالى بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية
عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي
بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء المبدعة والكائنة
المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى الخيالية
والحسية او ادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده
فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي كما
قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول
وقال الله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدمة على الزمان والدهر
وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه
الاشياء وان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي
والشوامخ العقلية والى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت
الاشارة اليه ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء الكلية الفاسدة وشهودها
عند الواجب تعالى معتذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي

الذاتي بل المتغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على ملف الكتاب بغتة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة وسطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق مما تمهد فيما ذكرناه في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي وراي سخيف وتجاسر في حق المبدا الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلا علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بطلب عندنا فقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدا والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبرءا عن المناقشات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القوى الفكرية فهو بالحقيقة تمام حكمة الالهية الحقة قل من يهتدي اليه سبيلا ولم تزل قدم فيه دهاة الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ونباهة ذكره وبراعته في العلوم فانه الذي لم يعدل بركيف زل قدمه وضل عقله حتى رضيت نفسه بتجويز ارتسام الحقائق في ذاته تعالى وتسويغ كونها مبدءا ثانيا وفاعلا مفطوريا لتلك امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود ولا تصاف على ان طريقة شيخ الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من غيره من الحكماء وغيرهم في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما وكوجود المثل التي قال به افلاطون واتحاد العالم والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعم المعتزلة او الى الذهن كما زعم بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف

كونها

تحقيق الشارح في كيفية علمه تعالى ٥

محي الدين

محي الدين مغربي وتلميذه الشيخ صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك الطريقة هي اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق ومبناها على ان علمه تعالى بذاته هي كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عنده واجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه بالاشياء يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه تعالى بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء فقط يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه في علم الله وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المشائين في الحالة المكتوبة انما ينكشف بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والاته ثم يرتقي الى العلم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم مبدا الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة عليها من قسمة

بالاشياء

اثبات علمه تعالى على طريقة الاشراق ٥

خلاصة الرفع للاشراق وما جرى بينه وبين امام المشائين السلطان البيان ٥

بيان علم الحضوري على قاعدة الاشراق ٥

في النفس لان الصورة المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة
لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقوتها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه مما من ان بم
الاوليات بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في التفصيل الصور
الجزئية وتركيبها حتى تنزع الطبايع من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث
لم يكن للقوى الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
في نفسها هو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة
وان لم يجحد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس ساير القوى الجزئية فالمدرك للقوى
الخادمة والجزئيات الموهومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها وتجردها ولكونها من عالم الامر
واقوى التاثير وتسلطها على البدن وقواها لكونها مؤثرة فيه بالتحريك والتدبير وكلما
كانت النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضورها
قواعدها عندها اشد وظهور القوى الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير
بدنها كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية دون احتياجها الى تمثيل
صورة والانفعال عنها فالقبول لجهة النقص والقهر لجهة الشرف ونحن انما احتجنا
الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما لان ذواتها غايبة
عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا [illegible]
لما احتجنا الى الصورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غايبة عن ذاتها
ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجزئي مختف
عليها لكونها نورا لذاتها قاهرا عليها فالوجوه البحث المتجدد الواجبي اذ هو

في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة
الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم
العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة
الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشيا غير زايد على حضور
ذواتها والعقول القادسة والذوات الجرمية سواسية في الحضور لديه والمثول
بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا قال ومما يدل على ان هذا
القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم
الحجاب فان الرؤية ليست بانطباع اشباح المقادير ولا بخروج الشعاع عنها
كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد
الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات والارض فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم
ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة
من دون الرجوع الى الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل
اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على نفسه
اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد
فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلابد من مطابقة لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية
ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري الشهودي فاذا
حصل فينا فلابد من حصول شيء لم يكن حاصلا فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية

اشكال الشيخ الاشراقي على نفسه

نفط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها فى العلوم الصورية وتقسيم العلم
فى اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو فى العلوم التى هى غير علوم المجردات بذواتها
وغير العلم بالاشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الاشراق الحضورى فانها ليست من التصورات
والتصديقات فى شىء والمشاؤن وغيرهم لما تيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ ولم يطلعوا بهذه
القاعدة العظيمة توهم كالمبهوتين فى علم الله تعالى فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا
مبينا ومنهم من جعل صورا معقولة قائمة بذواتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات
والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده بالصورة تراه فى كتاب الشفاء متحيرا فى ذلك
فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التى بها علم واجب الوجود لا يجوز ان يكون
فى ذاته لئلا يكثر ذاته الوحدانية وتارة يجعلها فى بعض الموجودات
وتارة يقول فيكون فى صقع من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع
الذى فيه صور جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور فى ذات
الواحد الحق مع غير لزوم تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة فى حقيقته
ولما تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسى ان اثبات الصور فى
ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقص وحاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم
مع معاهدته نفسه على انه لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا شافيا
وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الالهى التى يقول بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف
بالانوار الالهية لكن تخالفها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء
فيها ثم يجعل الصور المرتسمة فى الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى بالاشخاص
المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت

بيان مخالفة القول بتحقيق الشيخ الاشراقى فى العلم الحضورى

من طريقة

من طريقة صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك
جميع الموجودات الباقية التى دونها بالاضافة الاشراقية من دون احتياج الى ان يكون فيها صورة
واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق
الحضورى يدرك الامور المادية بالاشراق الحضورى من غير ان يدركها بالصور الحاصلة
فى المبادى المفارقة بل ارتسام الموجودات الكلية فى العقول الفعالة
والنفوس العالية بطل عنده واستدل عليه فى كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش
المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالى عن السافل
او مما فوقها بان يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض
اخر فينتهى الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة فى ذات الحق تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى
عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجب الواقع فى هذا العالم المقتضى للعلم السابق
كيف يصدر عن المبادى مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة عند
الحكماء وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها على ما يليه بسبب جودة
الترتيب والنظام الواقع بين المفارقات العقلية وهيأتها النورية والنسب اللازمة لها فان
للعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة فى عدد معدود بل على وفق تكثر هذه الانواع فان
الاصنام وهيأتها اللازمة ونسبها الوصفية ظلال تابعة لتلك الارباب النورية وهيأتها
ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ المتأله اصلح المسالك فى كيفية علم الواجب الحق
وبعده طريقة العلامة الطوسى فى الوثاقة لكنها غير تامة وهى تتم بادنى ما فعلناه فان قلت
على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلى عندهم صورتان

نظر

ان للعلم الفعلى صورتان

الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومتقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اردنا
بناء بيت فصورنا او لا صورته فقد احدث او لا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد
مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون العالم من حيث هو عالم علة
بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم
في الصورة الاولى يعلم الصور الذهنية بنفس اختراعها وليست معلومة بصورة
اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها لذلك العالم في الصورة
الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم
بالصورة هناك حصولي وبالعلم هنا حضوري كلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم بالذات
والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض فيها الشق الاول
الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله
عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال الايجاد
علمه الله تعالى علمه فاوجده حتى تكون كتعقلات الموجبة للت... في الارتسام او في الوجود ذات
ولا انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علما انفعاليا مستفادا من المعلوم بل
اوجده عاقلا اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدأ الاعلى له عين العلم به
وكذلك التوالي من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي كلا
يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء الشيء ان كان مع شعوره بالشيء المقتضي فهي
ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي وبالارادة الا بان
الاول لا يقارنه الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم بالفعل الثاني
من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي على

ماين عنه

ماين عنه المتكلمون فان قلت ما ليس مدار المعقولية عندهم على التجريد عن المادة بنصير وكيف
اشخاص الجسمانية معقولات بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون
في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري وعند احتجاب
فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا
اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى المبادي بما غير مادي
ولا زماني يعني بها ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو للخفاء والغيبة فقد علم بما ذكرناه
في طريقة الاشراق انما اسند الاقوال المذكورة في علم الاول تعالى ولها قصور من جهة ان مناط
علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء
بل يكون علمه بالاشياء مجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى
طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تامة في باب القوة والمتانة بل لعمري انها من العجايب
التي لم تر مثلها اعين الانام ولم تسمع نظيرها اسماع اولي العقول ولا فهام وهو مما انا نيه
ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه فان الفيض عام والجود
تام فلنرجع الى ما كنا بصدده ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كانه
اشارة الى ما زعم اكثر المتاخرين بان علمه بانه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو عين
ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدئها على التفصيل كان
مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم
جميع الاشياء مجملة واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف
يكون مشتملة عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم بالمعلول
يترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجرة الا بالقوة

[illegible]

والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على النحو
المذكور واعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته ليس
علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون احد الامرين المتخالفين علما بالآخر
بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون
العلم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات
والوجود فكيف يكون ذاته علما بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد ان
الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته
بعينه علما بمعلولاته بالعرض قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل
ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فاذا عقل بوجه الموجودات لان سائر
الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وصريح فيما ذكرنا
فاعلم **فصل** في ان الواجب تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء
عند المشائين بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طايفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ
الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصص لا يمنع
لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت
مرارا في مسفوراتنا ان جزئية كل الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة
فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة ولا الابداعيات
الا بصورها الذهنية ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ففي هذا
الشهود في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فايضة عنه تعالى وهو مبدأ الكل
وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه

كما ذكره

في ان الواجب تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي

كما ذكره فمن قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم
يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا
من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع
ضرورة ووصفه تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات والمسموعات
كما فعله جميع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت من
الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان
العام يجب حصوله له والا كان له حالة منتظرة وقد علمت ايضا ان علم العلم التام بالعلة التامة
يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كليتها وجزئيتها
على ترتيبها وسببا لاسبابها ولانه يعلم ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها
علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم
بالصور الحاصلة والصورة الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك الشيء او يستفاد وجود
ذلك الشيء منها او لا هذا ولا ذاك والاول لبطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة ولو كان
علمه تعالى بها مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار اليه لكن لا يدركها مع تغيرها
والا كان منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل
واحد منها من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصورتين لا
يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقادها كونها معدومة وبالعكس
فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا عن غيره هف لما تقرر من انه ليس له حالة منتظرة
وليس وجوده زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء عند
القائلين بالصور وعند من يكون الاشياء نفس وجودات الاشياء يكون الصحيح هذا القسم الثالث

[illegible]

دون غيره فتعين الثاني وهو ان يكون علمه تعالى سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر لا
يعتريه تغير اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايض علمه يكون كليا كما يقولون بل الواجب
يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الجديد ههنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية
العلة يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا
ايض انتفاء علمه تعا بالجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه بها ايض وقد التجأ والدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو
دابا ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك
مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع من جماعة من المتأخرين
كصاحب احياء العلوم وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري
تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا
بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا
بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية له
فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا ان علمه تعا بالجزئيات على
الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم
والمعلوم بان العلم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايض كليا والواجب انما كان علمه
غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا فالواجب
اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم بالشخصيات وبذلك يتجه
تكفيرهم بالشبهة ولكن ساحتهم منزهة عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم
صريحا ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل ولا سيما فليقتصر على قول الشيخ في التعليقات

الاول

يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه المؤدية
له الموجبة اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا
يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك لا
لا التفاوت في المدركات فهما منشآن من اختلاف نحوين من الادراك لا امر آخر وادراك المخصص
وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل
يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فانهم يثبتون علمه تعا بجميع الامور الممكنة الموجودة
ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات التي في حق غيره كمال في حقه
نقص المتعالية عن صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخيل نقص في حقه
فهم ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم
بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان
العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال
ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه
لانا نقول العالم به بخصوصه يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم منه ان يكون محسوسا
لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتخصص العلم بمحسوسيته بشيء آخر وان لم يكن محسوسا كذلك فثبت
ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة
بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه
الجزئي بان يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم وان كان رأيهم هذا سخيفا
كما بينا ثم ان المص اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا فقال كما تعلم انت
بالقوانين النجومية والاحكام الهيئية الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون

بعد حركة كوكب كذا من موضع كذا من منطقة البروج كالحمل شماليا اى واقعا فى الجانب الشمالى
من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصا ووقوعه فى عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض
منها واقع فى ساعة كذا من سنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم
وقوعه فى ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة من التاريخ الهجرى او اليزدجردى الذى
هو مبدء بعثته نبى ع على صفة كذا وكذا او جلوس ملك على السرير بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئى على هذا الوجه اى باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلى كما قال لكنك
ما علمته اى هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات معقولة
ونعوت كلية ومجموع الكليات المنضمة بعضها الى بعض وان كان منحصرا فى واحد لكن مجرد
تصوره ما لم يكن مشاهدة احساسية او اشراق حضورى او التخييل الذى هو ايضا مشاهدة فى
الباطن لم يكف فى كون الشئ ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلى غير كاف لمعرفة
ذلك الكسوف فى هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال
الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان
واجزائه الماضية والمستقبلة متعلقا بها فى درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم
قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية
بعض افراده المختص بما هو متعلق بالمادة لا ينافى تعاليه عن الزمان بحسب ذاته وعلما لم يكن الحاصل فى حقه تعالى
سوى ما ذكرنا لما عرفت من تفهيم الاضافة الاشراقية له تعالى النسبة الى الاعيان الخارجية
وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخييل والعلم العقلى الذى يستفاد هو
من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذى يستفاد منه وجود
الاشياء وهو الذى يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلى مقدس عن التغير

متعال

متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم فى كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل
والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **فصل** فى ان الواجب الوجود مريد للاشياء وفى
هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى من غوامض الحكمة
ودقايق المعرفة والصعوبة مسلكه ودقة ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية فى ايجاد
العالم كاوساخ الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقايق
الحكمة وبدايع الفطرة ليس بامر الله وكلمته بل بطبايعها ولاجلها انشاء القول بالاتفاق
المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعرى و
اتباعه من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلى وداع حكمى
وكذا ما زعمته طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين
انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة
بالاغراض والدواعى الزايدة على ذاته يكون كالانسان مضطرا فى صورة مختار محكوما عليه فى صورة
حاكم لان الباعث للشئ على شئ مستخدم ومستبعد له فى تكميله ومن الذى يستخدم الجنود
المقصود ويستبعد العبود المتجوى فجميع هذه الظنون الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته
تعالى ارفع من هذا النمط الذى يتصورونه فى حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة
عن همة زايدة فى مرتبة رفيعة وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام فى مبحث الغاية لو تفطنته لكفاك
عن التوغل فى هذه المزالق مع التدبر اللايق والتامل الصادق وما يناسب هذا الموضع ان
الارادة قد يكون شوقا متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشئ الملايم تصورا ظنيا او تخيليا
او علميا موجب الانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الاجسام كالعضلات الالية
والاعضاء الادوية المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعته بعضها اقرب فى

فى ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجوده

اقسام الارادة

الوجود الحكومة الاعلى لحصول ذلك الشئ الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا
غير مسبوق بتصور الشئ بل مقارنا له ومن هذا القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا
بل عشقا ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشياء المنبعثة
عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء بذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة فان الشوق انما
يكون بفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد في المجردات العقلية فارادتها خالية عن
الشوق فالواجب تعالى لبرائته عن الكثرة والنقص وكونه تام الفاعلية يكون علمه بذاته وهو في
غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي هو منبع لجميع الخيرات
ومن ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى
يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت عن ذاته فالداعي له الى ايجاد
الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعلية الشئ على هذا السبيل
كان فاعلا وغاية لذلك الشئ فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولات الاشياء الصادرة
عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء
عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدءا لها وعين نفسها بالعرض اي من حيث كونها ناشية
عن محبة الذات فارادته للاشياء الخارجية اي رضاه بها عند هذه الطايفة هي ذاته
تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مشاهدة مرضيا بها عنده على نظام هو اتم النظامات
الممكنة خيرا وكمالا لا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضئ والاسخان للنار تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وعند قدماء المشائين القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي لصور زايدة على ذاته
يكون عين تلك الصور انها عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان تلك الصور المقررة في ذاته على
ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وعين علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل ذاته لانه عين
علم

بذاته وعلمه بذاته عين محبته لذاته المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب
فكذلك للارادة ونفس وجود الاشياء الخارجية كما انها نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها
والى ما ذكرنا اشير بقولهم اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدء الاعلى وهو اي ذلك
المعلوم خير وغير منافي للمهية فايض من ذات المبدء المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهذا هو الارادة
في حقه تعالى كما علمت لما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضيات خيرات
لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف ما يمكن ان يوجد من شئ
فان الفايض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده
الاشرف فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم تر بان عارف
كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن المواد المتمحضة عن القوة الاستعدادية ثم
النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع الكل على وجه لا يعتريها نقص ولا
قصور في ذواتها ولا اعيائها ولا فتور في حركاتها عاشقة لاضواء القدس مطيعة لله تعالى ولها
ايضا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها وهي الكروية
ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية
افضلها وهي الضياء والنورية الاولين من الملئكة المقربين في انها اعطيت افضل
ما بجوهرت وتزوجت به في اول امرها وبدء فطرتها وكذلك اعطاها واشكالها
والكيفيات المرئية التي تخصها والكمالات الممكنة في حقها في الابتداء مع حفظ نوعها ايضا فانما لم
يكن لها في اول الفطرة ان تعطي الشئ الذي يتحرك اليه وهو الغرض في الاجسام وخسته
لان النسبة ابعد الاعراض عن جوهر الشئ واخسها فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخس
الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع ممتنع

لبرائتها

بيان ان علمه تعالى بذاته ومقتضيات ذاته خيرات

وتشارك الشاهق بعض النظام

وهي

والا كانت عقلا لا جسما وكذا بجميع الاوضاع المتضادة فلا محالة يحصل من نحو الى ما شاء

ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات

الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان حركاتها

غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذي مقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهم الاشعرية

ولا عن ارادة ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما زعمته المعتزلة ولا بحسب الطبيعة

التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية

والملاحدة والحاصل ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام

الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الاعلى عن النقص والشين فمنه

النظام الذي على وفقه يجب ان يكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقوى من البراهين التي بينا بحث

في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار وكتاب اخوان الصفا

ذهبت اليه طايفة من المتالهين الحكماء ومحققي الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس

والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان العالم

بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء

كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبته في الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان يكون

مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او لا وكل من الشقين ممتنع فتصور نظام

اخر مطلقا باطل اما الاول فلانه لا يمكن ان يكون جوهر ولا اعراض مخالفة لجواهر هذا العالم

الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الكلية وهيوليات الافلاك والهيولى المشتركة

فكل واحد منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللائقة التي يقتضيها

ذات الفاعل بها لا بغيرها بلا شركة من قابل واستعداد واعراض المفارقات فلا يمكن غيره

فكل

النظام المعقول مصدر النظام الموجود

لا يمكن نظام آخر بدل هذا النظام

تقرير

بالثالث

فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين

لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع فيه لا غير

واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية

المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسا وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما

الاجسام البسيطة فلا اختصاص منوعاتها من الصور بما صدرت من المبادي بحسب بعض جهاتها

اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن

وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية

والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطنا القول على التفصيل في عدم امكان

نوع من الاعراض خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها

ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انحاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية

وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات المزاجية فقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توقف على النوع

الاتم في عالم التركيب شرايط النوع الانقص بكمالها لم تتخطه فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم

بالوجدان في مراتب الجماد والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا عقلا

مستفادا هو افضل ما في الحقيقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول خليفته في سمائه

اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين فاذا لم يكن تحقق جواهر ولا اعراض

مخالفة لهذه التي وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذه التي وجدت

بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب الجسمية ومخالفا له في امور عرضية فقد

بطل ان يكون مخالفا له في النوع واما ابطال الشق الثاني وكون المتصور من نظام اخر متحد المسيرة

مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق

انحاء

المعدنية

باستعداد مادة وتميز قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا القبول في وجوده
باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك نوعه منحصر في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى
تمم فلكية بحركة مستقيمة وجهة الحركات محدد بها محيط الاجسام وايضا الاستعدادات امر حركة بجسم بحركات
على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر حركة المتكثرة بذاتها لان من شانها التجدد والانقضاء فالحوادث
موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد باللواحق الطارية لها من خارج اذا النوع ولازمه مقتضيا
لا يوجب التكثر لاطرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم
جسد واحد وقته واحدة مع ما يتعلق به تاثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن
مسبوقا بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع والمبدعات
نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان تدريجية بعض اجزائه في حدوده انفسها
لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل الموجود هو ذات
الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخص
ذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما
سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انواره
عظمته والشهد كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدا الاعلى وعلته بعينها هي
علة تامة وكلما هو غاية اجل الاشياء فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا تبيان ما صدر عنه تعالى
خيرات لا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير منافية لذات المبدا تعالى فلانها معلولة له
تعالى اما بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلائمه ويفتقر واليه
لا يكون في الوجود امر جزافي او اتفاقي كما علمت بل كل ما هو غريزي فطري سواء كان طبيعيا كجذب ذاتي لحركة الحجر
الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او ارادي كفعل الحيوان من حيث هو حيوان انه كلما يحدث فيجب عن سبب

تامة لها / اما بيان كونها معلولة ومقتضاة / غير منافية لذات المبدا تعالى

ويرتقي

ويرتقي في سلسلة الاسباب الى المبدا الواحد مسبب فردي يتشعب عنه الاشياء ويتشعب عنه
الامور على ترتيب علمه بها فليس في وجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات المتنافرة غير
المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس الى طبيعة الكل وطبائع الاسباب الموجبة
اليها وكذا النغمات الغير المؤلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلائق مؤتلفة موزونة
بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعي في علة العالم وكذا
كل عمر واجل وان كان اخترابيا فهو بالقياس الى الطبيعي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك
ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تعالى وترتقي الى
عالم الافلاك وما فوقها وما فوق ما فوقها الى ان تعرف المبدا الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة
العمالة باذن ربها ثم ما يباشر تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها وآثارها من
الاسطقسات ثم الامزجة والمركبات التي توجبها التحريكات وما يترتب عليها من الكائنات
لرايت جميع الاشياء احسانا عندك ملائما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرفه
الآن بالبرهان المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغي افادته لمن ينبغي
لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنسبين ويمكن الاختصار على قوله
المعرف افادة ما ينبغي لا لعوض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذه افادة ما ينبغي
ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقي ليس الا المبدا تعالى
فان غيره تعالى انما الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الآخرة او تجافيا من العقاب
او مدحا وتخلصا من مذمة او استكمالا للنفس وتشبها بالعالي وانا له تحقيقه ما هي في معرض
الزوال والراحة عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب للعلاقة او غير ذلك واما المبدا الاعلى
فيفيض الخير باجمعه على الممكنات بحسب ما يليق بكل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال

لك ظ

في الجود ٥

اما جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بالقصد وشوق الى الكمال او يفعل لانه اي فعله
نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال
يحصل له بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان
فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هف فالقسم الثاني حق وهو انه
يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد لا يقال لعل غرضه
من فعل الخير امر عدمي لم يكن مقتضيا لفاعليته ومرجحا لفعله واذا كان كذلك فلغيره مدخل
في تتميم كماله لا يتحقق له الا بحصول تلك الاولوية فنقول قد علم ان الداعي له الى افاضة الخيرات من ذاته
ليس الا علمه بوجوه الخير والمصالح الغير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقائص
والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالات المتصورة في
حقها فهي لقصور قابليتها ونقص استعداداتها لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك
وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان
قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم الكامل في جميع
فاعليته ولا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات
الطبيعية انما هي تابعة للضرورات والعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق
ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف على معنيين احدهما ما هو عدم محض كالموت
والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة وهو على ضربين الاول عدم ليس
ذلك العدم بازاء الوجود الذي هو مقتضى طبيعة الشيء ولا مما يمكن حصوله له من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والواجب الذاتي وكقصور كل تالي من العقول
الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفس عن مرتبة العقول وكذا الاجسام

عن النفوس

الضرب الثاني من القسم الاول ٥

عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب لانه الكمال المطلق و
الوجود الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا تخلو من شوب شرية ما
وظلمة على تفاوت طبقاتهم في البعد عن نبع الوجود ومطلع نور الخير والجود فمنبع الخير
الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول
والثاني ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها
ولا يتصور هذا في غير الماديات فلا بد اعيانا حيث يكون وجود كل منها على اكمل ما يتصور
في حقها لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا تخلو
من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذه
الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان لانها صدرت عن المبادي لاجل جهة الامكان
فيها فمنبع الشر مطلقا هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو
يمنع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال الوجود كالبرد
المفسد للثمار والحر المعطل الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة
والجهل المركب وامثالها والامثال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها
من الآلام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية لكن تتبعها
اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني
مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه
انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل لانه لو وجد الشيء
لا يقتضي لذاته عدمه او عدم كماله كيف وفي جميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع
انه لو اقتضى كان الشيء ذلك العدم ولا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك

منبع الشر مطلقا الامكان ٥

الغير او لانه يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما للشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده
فليس شرا لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء او لا عدم كمال له فلا يكون
شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك
الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية حيثما
كالظلم فانه وان كان شرا بالقياس على القوة الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تخيير قواعدها
وكسرها لكنها خير بالقياس على القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار
بالنسبة الى من يفقد به سلامته فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود
من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه عدم شر محض فقد ظهرت مما ذكرنا
صحة دعوتيهما اشتهر ان الحكماء ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام
والتجاوز تارة اخرى الى انها بديهية وما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض
الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات
التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا محالة
لا بد له من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا لمية له اذ من المعلوم انه ليس الماهيات
في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب في القصور الممكن عن الواجب بذاته ولا
لتفاوت مراتب هذا النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود ذواتها
لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها كانت الماهيات ماهية واحدة
بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم ما هو من الامور الزايدة على مقتضى النوع كالجهل
بالفلسفة مثلا للانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر له لاجل فقد ما
اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه الاستحقاق

والاشتياق

والاشتياق الذي لا اصطلاح فيه فانه يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة
والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا
محضا او مستولي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشأ
ومبدأ اخر سوى واجب الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما هو توهم
كفرة المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك احدهما شر محض
وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول
عالم العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرآن من الشرور والفساد الناشيان من التضاد
ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور على الوجه النادر وان يسوغ عناية
المبدع ورحمة الجواد واهمال ولا لزم خير كثير الشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك
ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلي سرادق الوجود وقصر رداد الوجود و
بقي في كتم العدم عوالم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال
والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى يبلغ
غاية من الاستعداد يقبل العقل المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال
والاحاطة بالمعلومات بالتخلص عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات لازمة
في الطبايع من مصالح تما وقعت بين سكان عالم الظلمات دون التفات اليها من المبادي
العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوطة بسلسلة من الاسباب يلزم من عدمه
وهو اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع اخر فانما يعد شرا
من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض
كيف ولا غرض للعالي في السافل ولا التفات له اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء

للنار

توهم
ظهر ترك
لظ معرود اد
وان ظ

للناس ولا ابالي وليس انه الباري يشتغل الذات كما توهمته الاشعرية بايجاد القبائح والمفاسد
وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم ومعاصيهم وابقاء الدول الجابرة ونشر السياسات
الدنيوية واهمال الاموال الاهال لعرض حضانتهم وضياعهم باماتتها واهلاك العلماء او رفعتها
للجهات المعيّنة لذلك من الوقايع وتقال عن من قائل وما رتبه بنظام التعبيد بل الكل توابع
لقضائه وقدره لوازم مفادة الحركات كلية لاغراض علوية مقدرة بهيأتها وازمنتها في عالم
اخر كما قال الله تعالى وكل شيء عنده بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
على ان جميع اسباب الشر انما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض التي هي كحقرة
بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس المطوية تحت اشعة العقول الاسيرة
في قبضة الرحمن. ولا نسبة لها الى الجناب الكبريائي الباهر برهانه على الضياء ثم ان اخبائير
الشر في هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع محفوظة انما
بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع
ما وقع طبيعي بالقياس اليه والطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان
الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ولكن انه شر كان لخلل
في عقله وتصور في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير من جهة اخرى كما يعلمها الا منشيها
وموجدها فان تصور ذرة الشر في اشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا
وضياء وكما ان الشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة
واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافعال وتصوير الامثال
والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام
العامية ان الفاعل الكل اذا كان مختارا فله ان يختار بما شاء من الخيرات او الشرور فلا يمتنع

في ايجاد القبائح والمفاسد

وتمكين الظلمة والمشركين عن الملك — منه

حفظ

ودفعه على ما يقتضيه حكمته

البارئ تعالى كان خيرا وحسنا — منه

علم

عليه شيء فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي تصورونه ولا يمكن ان يكون ارادته متساوية النسبة الى الشيء ومقابله
بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راى جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء وكيفية
ارتباطها بالمبدأ الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات الناشية عن عقيدتهم الفاسدة
من جملتها تجويز الترجيح من غير مرجح ونفي اللزوم في شيء من الاشياء وتجويز كل قبيح منه
تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل
يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة
وتسلط الاعادي عليهم مدة مديدة بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة في الاخرة والسلامة في الاخرة
واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الافعال
فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد كما لا يرد
الاحراق من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء
القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة
عنه معقولة عينه مرتبة من مراتب ارادته ورضائه كما عرفت ان بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم
بطلا لاجل ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عنه الا بجهة خيرية
فيه اصلا فيلزم عليهم في بادي النظر فذهبت الثنوية لاجل ذلك الى اثبات مبدأين احدهما مبدأ
الخيرات والاخر مبدأ الشرور فقالوا لازالة هذه الشبهة ان الصادر عنه تعالى ليس شر
بل الصادر عنه اما ما يصدر عنه متبري بالكلية عن الشر واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق ومقتضى الهيولى
التي منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير فيجب صدورهما عن المبدأ الحقيقي وغيرهما ذكر من
اقسام الشر غير موجودة فلا تقتضي مبدأ اصلا كما وقد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع

شبهة التنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه

وقدره لوجب علينا الرضا به وكان الرضا بها يرضى الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم

يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح

كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين ومما اجيب عنه على الفرق بين القضاء

لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح

انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها

والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشيء لما علمت ان جميع الاشياء من مراتب

قضائه لكونها معقولة حاضرة وان الفرق بين القضاء والمقتضي بالاعتبار بل الحق في الجواب

ان يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالموجب هو الرضا بالقضاء بالذات فالموجب

وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضا بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم

وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذا ايضا اذا لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد لها لذات

وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم

الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا الترتب الخير من لوازم الوجود

والايجاد ولعلك تقول ان اكثر افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب

عليهم الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الاجليين اللتين يستحق بالقياس

اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية

والشهوية والغضبية واكتساب ما ينبغي ان يكون بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة

والغالب على اكثرهم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم

كونهم من الاشقياء والاشرار لاسيما في الاجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الاخرة

هو الجهل

هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا

من السعادة واما الجهل البسيط لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك الحال

القوتين الاخريين فالبالغ في فضل العقل والخلق وان كان نادرا كالشديد الرذول فيهما

لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا اضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة

غلبة عظيمة وقد شبهت الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال

الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم

وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب

على ان الحكم الجزمي بان رحمة الله تعالى لا ينال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال تعالى

ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل على انخراط الجميع فيها مع زيادة

تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المعرفة الحكمية

ان كل ما يجوز من الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان

جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشرور والآفات اصلا لكنا نجيب ان هذا

واجب في مطلق الوجود لان كل موجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور

فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما كان الشر حينئذ اعظم فان عدت وقلت لم اوجد لم لم يوجد

القسم الثاني بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ويرجع الى

القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها بريئة من

الشرور التي هي لوازم لها كانت الماهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار

نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقت الا ان لا يكون الثوب

ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك

بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات
والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا
فلما ذا يليق بعد ابتلاء العبد بارتكاب الخطيئة واقتراف السيئة فاعلم ان العقاب على المعصية
ليس لان الاول المتعالي عز شانه الحادث يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما
يترتب عليها الثواب والعقاب بهيئات ساقتها اليهم القدرة الثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازاة
اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وعزيز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه
سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بمن اساء عمله واخطأ في اعتقاده فانما ظلم
نفسه وظلم جوهره وسوء استعداده وكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لا تعتني بذلك
بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب فنقول ونرجع فنقول ان ما قاله
الفلسفي ان يتيم الشرور والقبايح الكاينتين في الوجود معذرة ويجب الله عز وجل
الى عباده فقال ان هيهنا ما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام
وهو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي كمن قطع والامر الخاص ولذا نعا رضنا فلا
من تقديم صلاح بالكلي واهمال الجانب الجزئي كمن قطع عضوا اصابه سم الحية لصلاح
حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر وخير بالحقيقين لاحاد الناس واجبين في النظام
الكلي فهو فاسد من وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فادقهم وهاجرهم ورماهم
بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يشوههم جدا ويسيء ظنهم بربهم لان عنايته
كل شيء مصروفة الى الغير قبل كل شيء فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لاجله بما
من رحمته وندم على عبوديته واي فائدة له في ان يكون ذلك الشيء خيرا فانه ان كان خيرا فهو

فيا

تنبيه شريف

خير لذاته لا لان مقتضاه مصايبه وآفاته وجاء في المثل عنك خير من سمين غيرك والوجه
الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة النظام
الا بادخال الضر على هذا العاجل المسكين فما له ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا
لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى القوي العزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فيقدمن العجز
الى العجز تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قال الشاعر
هون عليك فما يجري ما شق خطره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر ربما آب اليك الفراغ
وفاتت السكينة والوقار فلست اول من زل في هذا المقام واستقر من هذا
الكلام ثم اسمع ما يشفيك من غيظك ويكفيك في ازالة تريبك فاعلم ان الطاعة
كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهي من الفطرة
الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب
فهي يجري مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه
كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا لحدوث
مرض او انحراف عن المزاج الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب
يحدث في جسم المريض مرضا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس
الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب القاسر فيكون كلا من
الحالين ملائما لها في وقت مخصوص لان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث
القدسي اني خلقت عبادي كلهم حنفاء وانهم اتيهم الشيطان فاجتالهم عن دينهم
فالطاعة هي الحنيفة التي يقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مستهم ايديها فسدت
عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهي

جواب الشبهة

الالهي من الصفات الظلمانية ودنوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول يبلغ
من الله يتلو عليهم الايات وليس لهم ما يذكرهم عهد اذواقهم من الصلوة والصيام والزكوة
وصلة الارحام وغيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل
الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليهم بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين
وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم
ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدان
ذواتهم قبولا لعروضهما لهم ورخصة في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم ولا يلحقان
بهم فاذن كان مما يقتضيهم ذواتهم ان يلحقهم امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا
لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها جهتان وهما الملائمة والمنافرة اما كونها ملائمة فلانه
ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون منافية مضادة لهم
فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضناه مقتضى لها بل امرا اخر او لا نظرت في الحجر الذي يثقل
طبيعته في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض التي
تقتضي يبوسة حافظة لاي شكل كان حتى صارت ممسكة للشكل القسري المنافي
لكريتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها فعروض ذلك الشكل لكونها مقسورة من وجه
مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي لذاته متالم سعيد شقي متلذذ
ولكن لذته لذة سعيد ولكن سعادة شقاوته وهذا عجيب جدا ولكن اوضحناه لك ايضاحا
لئلا يقع لك فيه شك فمهما سمعت الله عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم الاشقياء
لا شك في ذلك ومهما سمعته عز وجل يثني على خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة
التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التي نبهناك عليها ان ذواتهم

وجه احتياج الى الرسل ... م

ممسكة ممكنة

تحقيق ... م

لولم

لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما تولاه
عدلا منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى ان تحت كل سم ترياقا وتحت كل
لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في
الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود ان الله عز
وجل نزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم
الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا
يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم الى
ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال ويمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله
اقول وكما يولون في الاخرة ما تولوه في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق
فان كان بك شك في ذلك فتامل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين
ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا
شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه ولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا محض الرحمة
والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي
عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه بجهله وسفاهته
فلا يكون توليته ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة
في ذلك منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه
من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه
مناف لذاته فلذاته اقتضاه اولا متعلق ببعض ذلك الامر المتولى له فلذلك

هو الذي اوجب ان سمينا ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاولى فلا يمكن وصفه بالشر
لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء
الاولى الذي يكون على اي وجه كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عنده لذاته بذاته
ويقتضيه ذاته بذاته والقول الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي والشان الوجودي النظري
الذي تعالى به الذات المطيعة السامعة لقوله كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله
كن ليس امر قهر وقسر لان الله غني عن العالمين فلا حاجة له في وجودهم ليسرهم بل هو
اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكانه قال له بلسان مشيته اذنت لك ان
ادخل في عالمك وهو الوجود فقال الله تعالى كن اي ادخل في حضرتي فقد اذنت لك
كما حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة
الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطاير ان
يكون لم يسم ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه امر قهر ذكرن فذلك ايضا بضراعة
من المامور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة من الله لينيقهم من مكنون لطف
الجلال فلعلك قد تفطنت بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتنا
طوعا او كرها من مشاهدة جمال الالهي ما طربت به السماء طربا رقصها في بعد ذلك
الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البسائط
وسريان لذة الهمة هو الذي عبدهما ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلبت افئدتهما
حتى قالا قول الواله ذي الحنين اتينا طائعين فافهم منهم حق تيك لا فهم شعري
الفن الثالث في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار
القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة

في الملائكة

شاينزها

على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت العقول
موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث المعقود
لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها في المباحث
الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية
من جهة تغيرها كثيرا ما ينجر بيانه وتعليماته في احوالها الى وجود مفارق عقلي
كما في بحثه عن تحقيق مبادي حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج
به العقول الهيولاني الى العقل بالفعل وكبحثه عما به يصير الاجسام والاعراض الحسية
التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان يكون بالقوة في العاقلية والمعقولية لا
يخرج الى الفعل في شيء منهما الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا
للدور والتسلسل ولتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الا واجب
لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود في نفسه متقدما
وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا
في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونهما مما اقيم عليه البرهان اللمي في
علم يبحث فيه عن احوال معلولاتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا فيحث
التلازم بين الهيولى والصورة المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع
توارد الصور عليها وبالجملة فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما
ذكره الحكيم في كتاب البراهين وهو كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف
ويشتمل هذا الفن على فصول اربعة فصل في اثبات العقل اي
اقامة البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر

في اثبات العقل

عن المبدا الاول انما هو الامر الواحد لانه اى المبدا الاول بسيط حتى اذ التركيب و
التشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدا الاول بسيط ليس فيه تعدد
وحيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا
يصدر عنه فى المرتبة الاولى الا شئ واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع
ليس لقصور قدرته تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام
الفيض جل عن قصور والبخل بل هو الفاعل المطلق فى جميع الاشيا واحد بعد واحد
وليس لغيره الا رتبة الاعداد وتكثير الجهات الافاضة والايجاد دون الكمالات والاعداد
بل القصور الكثرة والجسمية غير ممكن ان يكونا اولا من فرع باب الصنع والابداع وقرا
فاتحة الكتاب الافاضة والجود على الممكنات والطباع كما قال الشيخ الرئيس فى
الكلمة الالهية ليس فى طباع الكثرة ان يتكون عنه معا ولا فى قوة الجسم ان يظهر
منه مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر من المبدا الاول اما ان يكون هيولى
او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثير اما على
طريقة المشائين فظ واما على طريقة غيرهم فلتركيب انواعه المحصلة من الجواهر
الذى هو الجسمية والهيئات التى يتحصل بها انواعا او شخصا والشئ ما لم يتحصل
لم يوجد لا جايز ان يكون هيولى لعدم تقومها فى نفسها لانها لا تقوم بالفعل
بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات
لكانت علة لها وهو مح ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء ليكون علة لما بعدها
واول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر
ولا جايز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية

على الهيو

على الهيولى لعدم استقلالها فى سببيتها للهيولى لاحتياجها فى تشخصها وقبول اعراضها
المشخصة اليها بل هى شريكة بل علتها بواحد من الصور كما مر فى صدر الكتاب ولا جايز ان
يكون الصادر اولا عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذى يتقوم به ذلك العرض
لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليس قائمة به ليكون هى اولى الصوادر
ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكانت فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر
اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها
فيلزم كونها فاعلة بدون الجسم وهو مح اذ النفس هى التى تفعل بواسطة الاجسام
قال الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل جهات اعتبارية
كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره
كما جوزوا تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايض لا نم ان
النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة
والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة
فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجواهر المستغنى عن المادة
فى ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة اقول لما
تم الجواب عن ما ذكر اولا فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق مفهوماتها
الا بعد تحقق الامور التى تحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب او عليه تعالى بانه مسلوب عنه
تلك الامور اذ صدق السالبة وان كانت لا تستدعى وجود الموضوع انما يتحقق بوجود طرفها باحد
الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق فى مقامه وهذا المساوقة بينها الا انا فى اعمية

موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة يقتضي وجود الموضوع دون
السالبة لان هذه المساوقة طبيعة الحكم مطلقا ولا عبرة باعتبار طبيعي الربط الايجابي
والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي بخصوصه ثبوت المثبت
له وسلب شيء عن شيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه بل باعتبار
اصل الحكم فحيث ما لم يكن الذات احدية لا يتصور شيء من السلوب عنه عقليا
كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا
لا تخلو من نقص وقوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها
وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون
تعلقها بالبدن باقيا حتى انها اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا
لم يمكن ان ينسخ لها ما ينقض جوهرها ويخرجها عن الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها
في تاثيراتها اذ الرسوخ واللحوق من خواص المادية في عالم الملكوت المرهف لا يكون
مجددة آنا او ضعفا وكمالا فكلما انخطا في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة نفوس
الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت
كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم
الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق
ما بالاجرام ونسبة ما وضعية لا بد لهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا
متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم والخيال والشبح والمثال التي
لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص
والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تحقق بجنس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن

مخصوص

مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور ذوات مجردة
بالكلية هي معشوقات الافلاك في حركاتها واسبابا لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل
وبديهة العقل شاهدة بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان تكون علة
للعقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون جوهر
مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه والمركب نفسا وتوقف
الكل في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس
على تقدير جوازه لا ينافي وجوده المطلوب اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا
وجود جوهر فاعل بدون الالة سواء كان جزءا لامر آخر او لم يكن وسواء فعل بآلة
ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة
بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم
قد قررتم ان الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرطا لوجودها فيجوز ان يكون
النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس وكان
احدهما سببا او شرطا لوجود الاخر فلا بد وان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود على
الاضعف والاخس اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب
الترجيح للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر من الواجب تعالى يجب ان يكون امرا واحدا
بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة
من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب الحيثية من العرض وبحسب التشخص
من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان كانت مجردة الجوهر
فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها عن المبدا الاعلى فرادى وازواجا

الفعلية

عن دخولها في دين الوجود انواجا لقصورها ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق
على غيرها فضلا عن العرض الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول
عقلا وهو المط ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره منع كل
ما صورناه من المقدمات فيقول لا نم وحدة الباري ولو سلم فلا نم وجوب الكون الواحد
علة للواحد ولو سلم فلا نم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع تقدم
احدهما على الاخر فانا لا نم امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولو
سلم فلا نم امتناع كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة في ايجاد
الواجب ولا يكون موجدة ولا نم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المط هذا
غاية ما ذكروه لكن المنير بالانوار الساطعة لا يدهشه ظلمات هذه الشبهات — المنير ظ
بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك المناسبة
بين الواجب والجسمانيات **فصل** في اثبات كثرة العقول وبرهانه بعد ما تبين — في اثبات كثرة العقول وبرهانه
بصناعة المحيط ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات الكواكب الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وهي منقسمة الى الكلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات
المختلفة اختلافا كليا معلوما بالرصد بسيطة كانت تلك الحركات او مركبة
والجزئية تنفصل الكلية اليها كما تنحل حركاتها الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية
افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض ويكون مراكزها واحدة هي مركز الارض واحد منها
المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة بفلك الفروج والسبعة الباقية للسيارات السبعة على النضد — بفلك البروج
المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور دالة على ترتيبها اعلى من كسف بعضها لبعض وتفاوت

اختلاف

اختلاف النظر في بعضها عن بعض وحصول الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة
واقعة بين ما يقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له الا
زاد فلكا — المقارنة والسدس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الجميع
بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعلوه محيطا بالكل فيكون عدد افلاك
الكلية عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك
متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة
ورجعة وسرعة وبطوءا او قربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا
او افلاكا ظ — او فلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاك متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض اقول هذا
الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المص ره ولم
يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما ان مع العقل الاول يلزم
صدور الكثير عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك
اعم من تاثيره بنفسه او بجرمه كما ستطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في الافلاك
عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك
اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني وهو
ان يكون المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في سلسلة
الممكنات ابعد في المرتبة من المبدا الاعلى وهو مصادرة على المط وكانه ظن ان كل ما هو
اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى الواجب تع عن كونه مكانيا وقال بعض اخر لكونه اقرب الى
اولى ظ — عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه لانا لا نم ان

التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر في التفاوت بحسب التخلص عن التزود من حيث
والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خاصة ليست لها كيفيات
الكيفيات الاربع المضادة للفاسدة واصغر فيه منع ظ اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار
التام الناشي من ثخانته اعظم من الحاوي وان كان قطره اطول وايضا من السافل
ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورية مما فوقهما وان كان ذلك مريخ اعظم من فلكيهما
والحال فيما بين مريخ والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافي بين الحاوي والسافل
يكفي لنا في هذا المطلب اي نفي علية المحوي للحاوي لان العلة يجب ان يكون اشرف من معلولها
وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له
والتخن الاصغر استحال ان يكون سببا لاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام على
امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة والنفس اما
الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون علة فاعلية لشيء
ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم اولوية بعضها بالعلية او المعلولية
دون بعض آخر بالذات والا لزم تقدم الشيء على نفسه واما الثاني والثالث
فلان تاثير الجسماني سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير لا يكون الا لما بينه
علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك يسخن النار لا يكون الا لملاقي لجرمها
او القريب منه واضاءة الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا ينفعل الاولى
في البعيد جدا ولا التاثير في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر الا بالوضع مذكور
في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته
ولم يكن نراه في غير كلام ذلك الموضع ولا شبهة في صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس

امتناع صدور جسم عن جسم ص

لقياس

بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو ولا شيء اصلا لا نسبة وضعية حتى تؤثر في ذلك
الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم بجسم لكنهم ارادوا ان يبنوا نفي علية
الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها
ما لم يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا يندفع
ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابية
ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول
في منطق الشفا اذا رايت الرجل يقول هذا جنس هذا شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب البرهان حيث
ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة
وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا
به عدم ذهاب الوهم كيف فهم قد ابتوا ان محدد الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا
بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء
كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلا واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة وكلاهما
محالان ولان جايز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك كان وجوب
وجود المحوي متاخرا عن وجوب الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجود
العلة فان اعتبر العدم مع وجود العلة كان خارجا عن الامكان الى الوجوب لانه لم يجب بعد وكل
ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة
وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا كان وجوده اي المحوي معه اي مع
وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي
مع وجود الحاوي ممكنا كان الخلا ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هف

حيث ظ ل

فذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان اعتبار احدهما
يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما لا يمكن انفكاك بين وجود المحوي وعدم
الخلاء داخل الحاوي والشيئان اللذان تحقق بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية من الجانبين
لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك
يوجب امكان انفكاك احدهما عن الاخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود
المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود هذا محصل ما قاله وللقايل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافي كونه ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا بغيره وجوابه على ما حققه
العلامة الطوسي في شرح الاشارات انه يتحقق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي العدم
بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع
النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به
له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد مميزه المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بواسطة
او بغير واسطة بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس الا ان هناك ذاتا وجوده
يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان
العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا
او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي وعدم
الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي
وبهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته لا به ولا
وجوبه بغير الحاوي بل بتلك ... ولذلك حكم باشاع افادته وجود المحوي فكلينا في ايضا وجوب نفي
الخلاء داخله لا به بل بالذات ولما اذا تصور باحد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار

كونه

والفرق بين الممتنع لذاته ولغيره ٥ — ومعنى الواجب لذاته ٥ — معنى الممكن لذاته ٥

كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود
الخلاء فانقلب كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا
فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير
يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي و
المحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر اعني وجود الخلاء
لانا نقول ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى
اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء اذ التخصيص في القواعد العقلية غير مرضي وربما
يؤدي الى الخلاء في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان
المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم
خلاء ولا ملاء كما ان الجسم المحيط لا ملاء ولا خلاء لمراد الامكان لزم هنا عند القائلين بكون المكان
سطحا من الجسم الحاوي واما عند القايل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والمكان وكذا
ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي والبعد المحدود في التلازمين فكذا يعتبر
احدهما في التلازم بين نقيضيهما اعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود في فرض عدم
الحاوي والمحوي معا فافهم ذلك واحسن اعمال رويتك في جوابه وقال ان نفي الخلاء الذي هو
المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزم المحوي نفي الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء
فانه لا خلاء بل مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا القايل ذهل عن افرض
المحوي الذي اعتبر في استلزامه نفي الخلاء كونه محويا مجردا عن الحاوي خرق للاعتبار المذكور وجمع
بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقع من بعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق
المحوي بل المحوي معين وجود الخلاء وان استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين

والملاء

لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل ليس متحققا الا بين وجود الخلاء
وعدم المحوى المقيد بكونه داخل الحاوى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعين وكذا بين وجود
المحوى وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوى اى جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا
للحاوى او لا لكن مع فرض كون الحاوى علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى المعين
في كونه معلولا للحاوى ومحاطا به فح يكون عدم المحوى من حيث كونه معلولا للحاوى وكون العدم
داخل الحاوى متلازمين واما التلازم بين وجود المحوى المعين وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء
مطلقا وعدم المحوى المعين فلا يعتبره احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم وصورته
ونفسه المتوقفتان في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في افلاك عقول
متكثرة وهو المطلوب اما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول
فيه ان محله ان كان نفسا ملكيا لزم منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا
فلا يوجد فيه اعراض كثيرة تفي بصدور هذه الاجسام الكثيرة المتخالفة الذات والصور المتكثرة
في الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور الكثير المتخالفة الذات عن الواحد الحق باعتبار ذاته
الاحدى وان كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك او من القائل
يقول ان الواجب تع عند المص وجماعة من اتباع المعلم الاول محل لاعراض كثيرة فليكن صور الافلاك
المتعددة منشاء تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور مترتبة
لا صور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت واقعة دون الترتيب السببي والمسببي لزم الكثرة في ذاته
تعالى ولو كانت المعلولات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على النحو وقوعها في صنع
الربوبية لما علمها البارى على ما هي فيلزم جهل الاول بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وما بين المصنف امتناع كون بعض السماويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة

ترد

ترد على الدليل القائم على عدم الحاوى للمحوى مبناه على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم الحاوى معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوى بقوله هذا لية الحاوى وهو الفلك الاعظم وسبب المحوى هو
العقل الثانى معا في رتبة الابداع لكونهما معلولى علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول
كما سيأتى مع ان السبب للمحوى هو العقل الثانى متقدم على المحوى ضرورة تقدم العلة على
المعلول والحاوى ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم
كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشئ متقدم
على ذلك الشئ بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما
والا لزم كون شئ واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة وهو بديهى الاستحالة ولكن
ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه معه والمعلول يجب تاخره عن علته وقد مر
هذا الفرق في اوايل الكتاب هداية لا ان لا تزما يتوهم من ان كلا من الحاوى والمحوى بحسب اعتباره في ذاته
غير واجب الوجود بل ممكن في نفسه فلو كان يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوى
والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته فجاز ان يعدما بالنظر الى نفسيهما كما هو شأن الممكنات بحسب ذاتيهما
ولكن ذلك لا يقتضى جواز الخلاء فان جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الاخر او مع عدمه او مع قطع
النظر عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينهما
علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة وجود الاخر
والشق الثانى وان كان جوازه لازما باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم
ممكن واحد في جواز طريان العدم على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء
الممتنع هو البعد المفطور او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فاذا كون الحاوى
والمحوى معدومين كان ما وراء المحدد في عدم استلزام خلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما

تقتضى كمالا التي تقتضيت على سبيل الاخلاء علا مع عدم كلا تأثيراتها بلى علمهم

لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بنحوين احدهما قسيم والعام لا يستلزم الخاص لامكان
تحققه في ضمن الخاص الاخر فان قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا تنافي
بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع الاخر لان المنافاة
بينهما ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل الذي هو مقتضيه للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم
اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم اجتماعهما المستلزم بجواز الخلاء
هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي
غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال يجوز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم
لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال المشير الى ذلك لان
الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان
الاشياء المتكافئة في الوجود ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود الحاوي
امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها واعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة
فيها والمشهور عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا الكل عن جم غفير منهم موافقا عليه الاستاذ
وكذا المنقول عن جميع اهل الملل والشرائع وخالفهم طائفة اخرى من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه
من المشائين وبعض اتباع الرواقيين كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد
بن خليل وفي الحقيقة اصحابي من الاشاعرة القائلون بصفات زائدة على ذات الباري من هذا
قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلث آراء
في هذه المسئلة فجماعة من الاوائل الذين اساطين من الملطية وسائر ما صاروا الى القول بحدوث
موجودات العالم مباديها وبسائطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة من
الالهية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط

افلاطن

في ازلية العقول وابديتها

دون

دون المتوسطات والمركبات فان المبادي فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث زماني بخلاف
المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب
جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته وواقفه
من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل
قد يطلق ويراد ما لا يكون مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازل بهذا المعنى يختص في ذات الحق
الاول جل مجده وقد يطلق ويراد ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم
اتصاف شيء مما ارتفع عن الزمان والتغير بجملة المفارقات عن المادة في الذات والافعال وما هو
مبدع الكل المقدس ساحة فنائه عن غبار الحدوث والفناء ليس عنده تب صباح ولا مساء
على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة والابعاد المقدارية قائم ايضا على نفي تمادي
الكمية الغير القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان في
الخارج وجريان التطبيق والتضايف وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء
واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق فيراد به ما لا يكون وجوده
مسبوقا بزمان ومادة وهذا المعنى متحقق في المبادي العقلية والهيولي وفي الاجرام الفلكية
وصورها ونفوسها دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة
وعلى هذا القياس القول في الابد بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين
العقلية والايات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذ تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها
ازلية بالمعنى المذكور فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع بجملة ما لابد منه
في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف كما مر والعقول ايضا مستلزم بجملة ما لابد منه
في تاثيره بعضها لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها اي من جملة ما لابد منه

في تاثير بعضها البعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون هي اي العقول لمقارنتها
الحادث المادي مادية هف ويلزم من هذا اي من كون واحد من العقول مستلزمة الجملة مما لا بد
منه في تاثيره لعقل اخر قال الداز ليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة ولما
ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اي من العقول لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة
استلزام انتفاء المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال
فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف بل التغير التي منها يؤدي الى تغيير
في الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية وقد برهن على
استحالتهما في حقه تعالى يلزم ان يكون له محركات ومتغيرات الاشياء لان حدوث الحادث لا بد
عن حركة ومحركات فيلزم ان يكون الى العالم جسما وهذا انما لزم على القائل بكون الباري تعالى
ذا ارادات متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى عما يقول الظالمون والملحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع
الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها قد مر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس عن
اشتماله على جهتين فاعتبار التكثر فان معلوله الاول هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد
والتغير والحركات التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك
فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء الوحدة لم ينته
نوبة الوجود الى الجسم ابدا فلا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر
واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين بارئها
كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد
ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان يكون صدر جرم فلكي

وجوهر عقلي

وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية
في اسطوانة قاعدتها والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن باعتبار صدوره عن
الموجد ولا لم يكن صدوره عنه بل باعتبار انه لراى العقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود
لعلتها وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين لماهيته بالقياس الى وجوده والى مبدا وجوده والوجود
بالقياس الماهية وعلة مبدا العقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته وتعلقه
لذاته مبدا للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف
في ذات العقل الاول والاخس للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير عاقلا
له وهو اشرف الجهات مبدا للعقل الثاني وهو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لكونه
ولامكان وجوده مبدا للفلك بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف في
اخس الجهات فيناسب الماهية والوجود ويناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتشوق الى ذات العقل واعلم
ان اعتبار الشيء في العقول المفارقة سواء كان وجودا او ماهية او امكانا او وجوبا عين اعتباره لذات
الشيء اذ لا تعدد في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى
الوجود او باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده اذا اعتبر
معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبر اثنين فاعتبر الفلك
ذا جزئين في الخارج جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هوية العقل لكونها امكانية متقومة
من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر هوية العقل لكونها امكانية
باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة حسيتين بان يكون الكاين الصوري بازاء الامر الصوري
والكاين المادي بازاء الامر الاشبه به وهو الجنس فالفصل بازاء الفصل والجمل بازاء الجمل وقد علمت ان الاجمال
والتفصيل ليس باخراج شيء من الجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة

فعلى هذا
جهة الكثرة الذي في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية لا جهة كثرة اعتبارية او وجودية
يندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عليهم بانهم خبطوا في الكلام وخلطوا القول في موضع لا يليق
به الجهة فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة
لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا
فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده نفسه ووجوبه بالغير وعنده عقل وباعتبار وجوده يصدر
جعلوا
عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذاته الغير
رأيناها
امكانه علة لهيولى الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاعتبارات في الايجاب لم يقع في كتبهم التي
ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر دفع ببدله المعترض ولقايل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما
وصورته
من هذه المختلفات فصدور الكثير عن الواحد الحق وان كان احدها فلم لم يجز صدور الفلك بمادته
ممتنع
ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول
التقدير
صدوره عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى
الاول لا يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني يصح ولا منافاة بينهما اقول هذا الكلام
غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات اولا وهذا بناء
الصادر
بل انه لو كان كثيرا لم يصدر عن الاول وان كان واحدا فكيف صار مبدا للكثرة والاولى ان يجاب بان
والامكان
شيء احدي لكن معه امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدا هو الوجود والماهية
عنه
وغيرها من الامور التي لا يحتاج اعتبارها الى الجعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متاخرة
وجوده
فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار جهة
الذي هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادرة عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ولا يمتنع
ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا

قوله اما

الجهة اللازم

ويكون
قوله اما بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم عنه حكم وحال او صفة او معلول
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيقع من هناك كثرة كلها
الاولى
يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن الواحد
وليكن
الحق على وجه لا يرد عليه اشكال فقال انا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد
ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج
الاخر
وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء الاخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز
ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثانيا وبتوسط ج د معا ثالثا وبتوسط
د
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط
معا
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
شيء
ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا على ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
جاوزنا
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدا واحد هذا في شرح الاشارات واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره
في حكمة الاشراق فانه بعدما اثبت ان انواع الاجسام متكافية من وجوده ليس لبعضها علية لبعض لما
بالعكس
فلان بعض الافلاك اكبر حجما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد ثخانة واقصر قطرا وبعضها
والكواكب بعضها اشد نورية واشتعل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلا يحصر
بينها من التقابل كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد نوع من تباينهما او ترتبهما

طريقة اخرى للمحقق الطوسي في كيفية تكثر الجهات الموجبة لامكان صدور الكثرة معا عن العلة الحق ه

فرار الاشراقي للالات متكافية لا بد من علة خارجية ه

وطريقة الاشراق في كيفية ظهور الكثرة عن الواحد

يكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منهما ولانقلاب بعضها الى بعض بحسب غلبة
كيفياتها فنعلم من تكافيها ان لها عللا من خارج متكافية غير مترتبة وتبين ايضا ان كرة الثوابت
مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها
الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات
العقل الثاني غير وافية بظهورها فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل الا على طريقة الاشراق
حاول ان يبين طريقا اخر اجود واتم من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور
الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاول نور
ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير وكل
واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم الابعاد — تتشاهد
وتوابعها فنور النور الاول يقع عليها شعاعه ثم ينعكس النوريين بعضها على بعض فكل
عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة
حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة
ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتين من صاحبه وما يقبل منه الاعلى بغير واسطة
وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه فيه ومرتين
الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا تتضاعف الانوار
الفايضة العقلية الى مبلغ كثير تعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه
الاشراقات العقلية من كان [illegible] على من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه الذي تتكثر الجواهر
النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر
انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية

ايضا

ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان لعينك مشاهدة لا مجرد شروق
شعاع وهما متغايران ثم اذا تضاعفت الانوار السانحة الفايضة هكذا فكيف مشاهدة كل عال
واشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من هذه الجملة جملة
اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات فتتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية
على الجواهر العقلية بسبب انعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل مشاهدة — الانعكاسات ظ
واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته يكون له شعور
بكل واحد منها وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف
ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت تمايز العلل
كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات
ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المرتبة كثير بعضها من بعض باعتبار الاحاد المشاهدة والاحاد
الاشراقية وهي مرتبة في النزول العلي وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب
تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاع وكذا — الفقر ا
بمشاركة جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة — الفقر ا ظ
وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل منها الانوار القاهرة ارباب
الاجسام النوعية الفلكيات وطلسماتها البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فمبدأ
كل من هذه الطلسمات وهو نور قاهر وصاحب الطلسم والنوع القايم النوري ثم ذكر ايضا
ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر
ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات وانتقاش المجردات نفوسا كانت او عقولا
بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون نوعها اي ربها قايما بذاته في عالم النور

نقوض على كلام الشارح في كيفية الصدور من وجوه

ثابتا لا يتغير فهذه طريقته في صدور الأشياء عن المبدإ الأول والمشاؤون ايضا وان اشتهر
عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان التحقيق في اصولهم يعطي انه بعدد الحركات السماوية يجب ان يكون بعدد
الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد للعناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات
الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية
ايضا محركا من اولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون العقول عندهم كثرة وافرة
لكن المقصود في كلامهم من وجوه الأول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم
ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى
ان بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي
من الافلاك كخمسين او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمت ان للحركة السماوية نفسانية
تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة
بعد المبدأ الأول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل
كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة
الثوابت ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي
ونسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان لكل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها وكل
كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما
فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها اقول
لا يخفى ان العقل الاول لا يخ من فساد لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط
متجددة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية

والايجاد

والايجاد التام الا بالزمان والاعداد وان تاثير قواها ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور
توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية بجسم آخر وخصوصا في الابداعيات التي صورتها نفسها على اصولهم
مع ان صورة النوعية بجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى ومفسدة
امكان الخلاء عاية ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا يبعد
ان يكون سبب الشهرة احد امرين احدهما انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد
الافلاك وعددها بحسب ما وجد في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان
عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق في احوال الافلاك
واختلافها في السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها
ايضا في مبادئ صورها الطولية والعرضية والقريبة والبعيدة ان عددها ازيد مما وجد اولا
وحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به اولا بعدما استمرت الشهرة بعشرية عددها
كما استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول سببها
ومفيضها واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلكا كليا شاملا لها محيطا بها فالمراد بالعدد
باعتبار الذات امهات العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات الثاني
انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه
ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب تعالي الافلاك الرابع ان الجزم غير
حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية
والجرمية او غيرها ولا ان العقل الواحد يكون علة الفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا
ان النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلاث في العقل الاخير غير كافية لصدور
الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل

كما علمت لا يجب في اختلاف انحاء الصدور والتشخصات لنوع واحد بدونه اختلاف الحقايق ومبادي الفصول
والاظهر ان الاوايل من الحكماء رحمهم الله لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين
بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المنشوبه والمنشى لعلم او المبعوث لشئ بعثهم معذوره على التفاصيل
فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية
صدور الكثرة عن الواحد فتيسر عليهم الانموذج على الاذكياء وتفصيل هذا الباب لكل يجب
طاقة البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور ومما استخف بعد هذه
المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من الكثرة
السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ونحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقل
ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان سلبيا والوجوب لما كان اضافيا لكن
تعقلهما امر حقيقي والى الله المشتكى من اعتادت نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت له الاراء
الكلامية ملكة لها الى ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة من اقاويل
استدعين لحب الرياسة في امور الدنيا ليحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم
والعرفاء واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان يصدر العقل
والفلك عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدا الفياض لما في
عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد لا بالحركات والتصرف كما هو بالنفوس وهو
العقل الفعال لعدم تناهي تاثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار جهة فقره وامكانه
الخاص العام له ولغيره الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبته

الوجوب

الوجوب الى المبدا الاعلى نفوسنا الناطقة ولنا ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المباشرة من جهة
اشتراكها كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلافها كما انها لاختلاف
انواع الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيبها كما انها المختلفة لتمزيج صور العناصر الى غير ذلك
مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر وكثرة المعلولات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيضه
لنوع نوع من دون الجهات الفاعلية لما عرفت ان جهة الفاعل لا يوجب التخالف العددي في قابل واحد
كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور مختلفة
لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة
من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير او يتادى تغيره الى التغير في الواجب الوجود
لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية
فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر فمهما
حركة حادثة يقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى مستدع لفيضان
صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا
او صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرائط سبقها حادث ولا اول لها لان الحركات
المحدثة الجزئية بل ساير الحوادث اما ان يوجد دايما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا
لزم دوام الحادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زمانا حادث اخر وهذه الحوادث
اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو لو اجتمعا
في الوجود وللزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال
فتعين كل حركة حركة وقيل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب واعلم ان في ربط الحادث بالقديم
اشكالا عظيما هو انه العلة التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت

كل حادث مسبوق بشرط حادث

ربط الحادث بالقديم

حادثة لا يمكن حصولها عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في اول الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة علله الى قديم وكذا لا ينتهي قديم في سلسلة معلولاته الى الحادث فاذا ارادوا التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العنايات الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت له نسب متجددة متعاقبة الاضافة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث ذاتها استندت الى العلية القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيلها ان الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم وحدانى مستمر هو التوسط بين المبدا والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو متشخص واحد لكن اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دايم باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدا الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليها الحوادث فنسب الثبات بالثبات والحدوث بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب هو النسب السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اى وجود كان وتلك الحركة التوسطية باعتبار نسبتها امر كمى متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى البعض بالعلية التامة او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتهج به ناقلا عن بعض السابقين في الشرح الهياكل وفي رسالته المسماة بالزهراء

ان هذه

ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا اجزاء لها في نفس الامر بل بحسب العرض وكانت سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الوجود مقصورا على التوسط منها الذي هو امر واحد انى كيف جعل اجزاءها جواهر موجودة حاصلة الوجود ولا شبهة بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث الحركة واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل ذلك الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجددة كالحركة الا ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال وان كان ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بوقوع دون اخرى ولذلك صرحوا بان مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بلا قوة تخيلية منطبعة فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ثم نقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر على وجه الاعداد نفسانية صادرة عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة عليها من مبدئها العقلي ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به كل انبعاث للحركة حدث اشراق ونيل روح من مبدئها ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشراقات والتشوقات وسلسلة من الاشواق والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالمتوسط وهو امر ثابت وهو مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات اشراق كلي هو امر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كلي مبدؤها نفس الفلك موجب ارادة كلية للحركة التوسطية هو اشواق جزئية مبدؤها قوة منطبعة شوقية لارادة جزئية

لحركات جزئية فى المبدا القريب للحركة الارادية الفلكية ولنفرض انهما اثنان احديهما فى الكيف والاخرى
فى الوضع قوة ذات جهتين جهة ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهرى متحصل الذات وجهة تجدد
باعتبار انضمام امر متجدد اليه ولو لم يكن انضمام مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدائية الحركة فانضمام كل
جزء من احدى السلسلتين اليه يصير مبدا الجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وانضمام هذا الجزء اليه يصير
مبدا لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل من هاتين
السلسلتين غير متفاصلة بعضها عن بعض فى الوجود لانها متصلة واحدة لكن فى التعبير يقع بحيث
توهم انها متفاصلة لقصور العبارة عن بيان كون المبدا باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين
يصير علة للاخرى فتجدد كل منهما بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت فى الحركة الطبيعية فاجعل
ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث ومنشاء ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة
المقصور للجسم لحاق عمها فى اواخر الموجودات الموجبة لبعده عن منبع الوجود والكمال وحاجته الى
الاستكمال فانا اقول وقد علمت طريقتنا من القول بتشابه الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية
وقصور جميع الممكنات عن درجة السرمدية والازلية فالامر فى ربط الحوادث الزمانية بالقديم علينا
اصعب لكن وفقنى الله تعالى برحمته وفضله حتى انقشع بنور علمه غيم الشك عن وجه درك الحق
واليقين وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة
فان موضوع قلنا كل حادث زمانى فله علة حادثة هو الميتة التى عرض لها الحدوث من حيث كونها
معروضة له لا كالحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهى حادثة لذاتها والذاتى لا يعلل
والسؤال لم لا يجرى فى حدوثها وتجددها كما لا يجرى فى كون الامس قبل وفى كون الغد بعد لان القبلية
والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد رجوعنا الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة
لما متجددة واما المعلول الذى نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا يمكن الحكم بذلك الا على ما لو وجدت متجددة

السلسلتين ظ

ربط الحوادث الزمانية بالقديم ٥

زايد على ميتة كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية
التى لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددى الذاتى الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها
ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج فى استعدادها لذاتها نحو الصور مطلقا الى معد وهى واذا
عرضت لها الاستعدادات الخاصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات وهميات من خارج فالحاصل
ان كل واحد من المتغيرات ينتهى الى ميتة هى نفس التغير فلكونها متغيرا امتنع ان يكون علة للمتغيرات
ولكونها نفس التغير صح ان يكون منسوبا الى جاعل الاصل المبدئيات بالافاضة الوجود عليهما من دون خصوصيات
تخصاتهما وفنون حصولاتها المجموع الى علل حادثة مادية وتلك الميتة هى الحركة ولهذا عرفها بعض
المحصلين بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا
فى دفع اشكالات كثيرة والمهم لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث اخر ولزم من كلامه سبق
حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب وبرد الاجتماع اراد ان يشير الى
برهان التطبيق الدال على نفى ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اكثر العقلاء فقال فان قيل
لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدا معين الى
غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة اى بمرتبة معينة متناهية من العدد واطبقنا الثانية
الناقصة على الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا
الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع الثانية ولا يصل
الى الاول والا كان الزائد مثل الناقص ويلزم من ذلك تساوى الكل والجزء الموجب لعدم كون الجزء
جزء او الكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اى الناقصة متناهية والاولى
زائدة عليها بعدد متناه والزائد على المتناهى بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا فيلزم
تناهى الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدى الاجتماع

التطبيق بطريقة مختصرة على ما ... الاولى ... الجملتين ...

في الوجود الترتيب لان الاحاد اذا لم تكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم
التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت
الاحاد موجودة معا في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء نحوا اخر من المعية
دون الزمان والعلي هو المعية في اصل الوجود مع النظر عن الكون في الكل واجزاء الحركة المتصلة
لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او ستوجد
علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء المتجددة عند الجواهر
العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعلمها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيها الحجة
التي ذكرها التطبيق والتضايف وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب الجملية
في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المص في آخر فنون هذا القسم وجود جواهر
عقلية هي وسايط جود المبدء الاعلى الى المراتب المتاخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى واسباب
حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيما ينزل الوجود وهبط
الى مرتبة النقص والخسة كرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة الشرف والكمال بعد ان
هبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل والفناء المستغرق بنور
الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما ثم عاد نفسا ثم عقلا
كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها وكان اشبه المربوطات في هذه السلسلة
العودية بالعقول الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف وجودها
واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة من القوة والخسران اللذين مبدأهما

قطع

في احوال النشأة الاخرة

الهيولى والابدان فاراد ان يشير الى وجود اخروي لا يحتاج فيه الى البدن وهيئاته بحسب النشأة
الاولى وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الاخرة لها فوضع فصول ستة
للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت وفساد البدن وختمها بالهدايا
لكونها مما يزاح بتبيين مقاصدها اوهام الجاحدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة
والدين ومما يجب ان يعلم هيهنا ان المعاد على ضربين ضرب لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة
وهو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن
تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة وعبارات مشبعة تكفي
لطالب الحق واليقين ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده او عدمه وانما يكون معه
جوازه فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتنص على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم
عنده ما قصر عنه فيكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عم اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل
السعادة والشقاوة الجسمانيين نطق به القرآن والحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع
عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعادية على هيئاتها وخصايص صورها وكيفياتها مما لا
نوقف به الا بقدر ما خولنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا ازلنا ظاهره عن الاحالة والامتناع واوقعناها
المخبر به موقع الجواز والامكان وبينا بحانه على دعاوى المنكرين والخصوم في باب ارقام التنزيل
والاخبار النبوية فيه مقام البراهين في الحكمة الهندسية ومقام الادلة الواضحة في الحكمة
الطبيعية والالهية وصار العقل بقصوره عن تصور كيفياتها بعد ايقانه بوجوبها وتصديقه بما
يشير به التنزيل معزولا عن الخالقة وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون لولا ان احوال النشأة
الثانية وتفصيل كيفياتها باب للمعرفة محجوب في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال عم

المعاد على ضربين

لرسولهم قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى

وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس اشارة حقيقة في آخر الهيات الشفاء الى

صحة المعاد الجسماني بقوله ان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفا

كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا

من الموجود في المنام بسبب قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي

ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدي

من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدي من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس هناك ادراك

المشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم

في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب

بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة

واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرء ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي

او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره

الشيخ الغزالي في بعض مصنفاته بقوله ان اللذات الحسية الموعودة في الجنة من الاكل والنكاح

يجب التصديق بها والذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه

في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعيد رد الروح الى البدن وتمام البرهان على امكانه ذكرنا

الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق

والطلح المنضود والسدر المخضود فان هذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه

غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم ما تدعون

واما

والشيخ الرئيس كلام في الهيات الشفاء في صحة المعاد الجسماني

ما ذكره الشيخ الغزالي في الشهوات العقلية

واما الخيال فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو فيما كانت دائمة لم يظهر الفرق بين

الخيالي والحسي لان التلذذ بالصورة حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في

خارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في الحس بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم

في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورة المخترعة

متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم

حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت الخيال القوة على

تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ويتنزل منزلة الصورة

الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها

في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله

ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على

اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس لخلو

امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها بالحس

وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه عن وجوده في حسه فاذا وجد فيه

فقد اوفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا

العالم المضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي

ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بحسية فان العقليات ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة

كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى عارية في العقليات يوازي رتبة المثال فانه

لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والاطراد المطرزة باللبن والعسل

والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة

١

المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر بذلك بالرويه ولا يحمله على نوع واحد

بل كل واحد يحمله على نوع اخر من الرويه يرجع بعضهم الى سرور العلم وكشف المعلومات الملكية ونفاذ الامر

وبعض الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والرويه فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق

لكل واحد مذاق ينافي الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن

سمعت ولا خطر على قلب بشر وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد

بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له هذه

الصور والعارفون المستصغرون بعالم الصور واللذات الحسية ينفتح لهم من لطايف السرور

واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرهم وشوقهم اذ حد الجنة انها فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلف

الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب

القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة النبي الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم

فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرم الالهي انتهى كلامه

اقول وهذان القولان من كلام الشيخين اقرب مما رايناه من كلمات ائمة الحكمة والكلام في باب

توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة لكونهما من سنخ الملكوت يتحد

عالم القدرة والقوة لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن الكثيف

الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود لا يترتب عليها الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة

ايضا بل متغيرة لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال بحسب اختلاف امزجة محلها

بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال القويمة

والحركات اللازمة لحفظ بدنه المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت حواسها

الظاهرة واجتنبت عن اشتغال القوى باستعمالها اما بالنوم او بتوجهها الى الجنة العالية بقوة

لما راى الشارح ان هذا الكلام فيه التصريح بالمعاد الجسماني بالعقل

البدن

النفس

فذاتها

في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها

بحواسها التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم و

يلمس في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى من التي في البدن لولم تكن هذه عايقة

للنفس عن استعمالها اياها وكان حواس البدن كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك

فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضية والروية ولم تتم الروية

لا بملاقي العين اذ لو خلقت في الجبهة او من دون التحديق لما كانت روية ايضا بل لانها غاية المعرفة وكل معرفة

لشي اذا انتهت الى الغاية يصير مشاهدة لذلك الشي وجميع المعارف والاعتقادات الحقة اذ

ارتفع هذا الحجاب بالموت تنقلب مشاهدات وتكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته

فالمعرفة بذر النظر والمشاهدة بل هي بعينها حين رفع الحجب ينقلب مشاهدة كما ينقلب التخيل

ابصارا عند تغميض العين بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان النفس يصير في حال رجوعها

الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقرب

جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما لقوتها او ضعفها كالمجانين والمرضى او لقوتها

خيرة كانت او شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين كانت علاقاتها ومشاهدتها

للصور اقوى وترتب اثارا لوجود الخارجي او يلاما عليها اكثر مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان

النفوس القوية التي لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع عن ذكر ربهم

وتذكر الامور الاخروية هي كالمبادي العالية ذاتا وفعلا فيقدرون على ايجاد امور يشاهدونها وربما يبلغ قوة

نفوسهم الى حد تتعدى الى غيرهم فيفيدون لهم قوة يقتدرون بها على مشاهدة الامور الغيبية كاسماع النبي

للحضار وذكر الحصى والاحجار وان لم تكن هذه الحالة دائمة لهم بحسب خواص الاوقات والتعلقات بتبعها

من الاحوال كما روي عن النبي صلعم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض

افراد الناس نفوس قوية شديدة الاتصال بعالم القدس وافق التأثير والكمال قليلة الالتفات الى ما لم
الحس قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الطبع لا يتشوش الفكرة ولا يشغلها المحسوسات
عن افعالها الخاصة ويحصل لمثل هذا الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة
والنفوس الكلية والروحانيات ويشاهد صور الآخرة ويشاهدها مشاهدة صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية
الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذا العالم الظلماني حجاب
عن غاية المشاهدة كما قال تعالى لا تدركه الابصار وربما يشتغل بعض المكاشفين صور ذلك الموطن مع
مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين في جميع ما ذكرنا ظهور سلطان
الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فاذا انقطعت
تعلقاتها البدنية وخلصت عن الجلابيب ارتحلت صارت حواسها الباطنة لادراك امور الآخرة اشد
واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريهة او الكريمة
صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والقرآن الكاملة بالياقوت
واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية موحشة من العقارب والحية والنيران والجحيم والزقوم والتصلية
في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن
بعد مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة
متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل لا استبعاد
ايضا فيها بل لا استبعاد والتعجب تعلق النفس بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه اذ لا
يلزم ان يكون حصل لها قوة واستعداد لتعلقها بما لا يحصل لها اولا وبلوغ قامته الى الكمال

في بيان اعادة النفس الى البدن الذي كان متعلقا في الدنيا

قليلا

قليلا قليلا لا لكون اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم الى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد
والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر في الانسان في هذا النحو لجواز ان يكون
دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات والاوضاع الفلكية بترجيح ارادة الله تعالى
في ايجاد الناس ويكون اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المكونة بنفخة واحدة بتوسط
بعض ملائكته فرحمه الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور لمواديهم لحصول المزاج الخاص مرة
اخرى كما يتكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف من العفونات تكونا دفعيا
ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في البدء والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخرى الى البدن (في البدء والاعادة)
على وجه لا يكون مانعا عن حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن
من شان النفس مشاهدتها اياها في النشأة الدنياوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة
غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن
الاول بحسب التشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا لما شهد من النصوص من كون اهل الجنة جرد مرد
وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه السلام يحشر بعض الناس يوم القيمة على صورة
يحسن عندها القردة والخنازير يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس ولو بواسطة الآلات
وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها فلهذا لا يقال للشخص مع
انتقاله من الصبوة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين انه هو بعينه وله
تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والآلات ولا يقال ان جنى في الشباب فعوقب في الشيب
انما عاقب لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واصحاب الدهرية النفي

قول الطبيعيين في المعاد

لا اعتداد باقوالهم وان ابهم لان الفلسفة انكار المعاد مطلقا للكنات زعما منهم انه متكون
من مزاج واعتراج لهذا الهيكل المحسوس عالم من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت ولم يبق منه
الا المواد العنصرية فلا اعادة للمعدوم فيما فسد لا يرجى له عاية فحكموا بانه اذا مات مات ونيل
سعاداته او شقاوته قطعا كما حكى الله منهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا مثل
العشب والحجر فيصير عشبا ما هوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوايدها واصروا
صريحا على منع بيشر فوايدها وفي هذا تكذيب العقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع
على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هي المزاج
الحاصل من التركيب فاذا امتزاج فيفنى بالموت ولا يعاد او جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد
واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيته لكنهم اختلفوا في انه
كيف يكون فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان الزيت في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهبت جمهور
الفلاسفة الى روحاني لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود وما ترتب بركثير من علماء الاسلام
كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني
القول بالمعادين الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا
راي كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي
الا ان الفرق المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة
والتناسخية بقدمها وردها اليه في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان قيل
الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر

توقف جالينوس في امر المعاد

القول بالمعادين الروحاني والجسماني اصحابنا الامامية والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني

سؤال

ونحو

ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة
النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهم العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية
تبعية والنظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة لما يعتقدونه
لذة وكمالا والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم الى الفهم بعالم الاشباح والمحسوسات
عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيهم لهم بتمثيلات
الماخوذة من المبادي الجسمانية ويحاكيها بنظايرها من المبادي المدنية ويحاكي الافعال الالهية
بافعال المبادي المدنية من الملوك والسلاطين القاهرين ويحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية
بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك يحاكيهم من المعقولات بنظايرها من المحسوسات
فيعبر عن الهيولى بالهاوية او الظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التي
هي غايات افعال الفضايل الانسانية بنظايرها من الخيرات العرفية التي تظن انها خيرات ويحاكي مراتب
الموجودات في الوجود بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء
من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا
قيل ان الكلام مثل واشبه للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على
ما ذكرناه من القول بكون المبدأ المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثل معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدي الى نسبة الانبياء
صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل
واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة ما تمسك من
الكلام وثبوته في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن

جواب

على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام
والاشباح من الانواع يوجد نظايرها على وجه الطف واصفى في عالم الابداع كما ان حقايق وفيه
ولا اعتداد بمن ينفي هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان يفسد
او تبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ او لا يتعلق بل تبقى موجودة بلا تعلق
لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء يتقبل الفساد وشيء
يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة
وهو الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد الحامل لقوة البطلان لان القابل
للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الاستاذ
الجديد فيه بحث اذ ليس معنى تبدل الشيء بالعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد
على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك
الشيء وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به في حد نفسه في العقل لا في الخارج
فاذا حصل ذلك الشيء وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم اذ ليس في الخارج شيء وتبدل بذلك ... قايم
الشيء فلو كان لبني البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان محتاجا الى المادة حاملة لامكانه اذ لا فرق
في ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان انما تم في جانب الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم
فكل معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى
الذي ذكرنا من ان العقل يتصورها ويضمها الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل فيحكم عليها
على عدم اتصافها بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية لقيام معنى العدم
فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا واما الاشياء التي يطرء عليها العدم بمعنى رفع
الوجود الذي كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها ليكون ذلك المحل

نفس ذاتها

نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذات والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي
تساوق قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز العدم وقد تقرر في مبحث الهيولى ان الاستعداد
والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت
مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلها فيكون
النفس قائمة بالمادة وقد ثبت تجردها وان كان جزء ذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة وصورة
وقد ثبت بساطتها هف فلا يجد احد بطلان النفس على هذا الوجه بل جواز كونها تألفت من مادة
وصورة مفارقتين جوهريتين ينعدم احديهما وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة
لقوة وجودها وعدمها ننقل الكلام الى الشق الثاني من النفس ولا نعني ههنا بالنفس الا جوهرا مجردا
احدى الذات محل العلوم والمعارف وشق الثاني لو كان قابلا للفساد يلزم اجتماع الوجود والعدم
فيه عند خروج الفساد من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا في حالة واحدة هذا
خلف ثم اعلم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود او العدم في الكاينات الفاسدة ليس معنى
الامكان الذاتي الذي نعم المبدع والكاين جميعا وهو قسيم ... الوجوب والعدم لان هذه
هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فلا يجتمع
مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم فهي
بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا
من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج لتعدادهما
التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا بائنا
غير مواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم
لا يجوز ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية فتعدم وان كانت علتها الفياضة لوجودها

باقية كما كانت باقية قبل حدوثها فيكون البدن محل امكان فسادها كما كان محل امكان وجودها
قلنا البدن بسبب المزاج الصالح التي به للنفس استعداد لان يكون له نفس وكمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود
النفس له ان يكون متحققة في نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المباين في نفسه هو بان وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان كالجوهر المفارق والعرض حيث ان وجودها في نفسها هو بعينه
وجودها لشيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول الثاني
بحسب علو استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد للثاني عليه لكونه مقدمة للثاني الواجب
اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها
في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال الاستعداد وعدم قابلية لها وبطلان
كمال له انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون شيء لشيء وان اقتضى وجوده
في نفسه لكن سلب الشيء عن الشيء لا يقتضي سلبه في نفسه او لا ترى ان كون الفرس كان يلزم ان يكون له
في نفسه ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون وجوده
في نفسه عين وجوده لشيء اخر فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين
كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم من زوالها عن محالها فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها
جواهر مفارقة البدن ففيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما عند حلول
الاجل لان فيه استعداد الوجود النفس واستعداد العدم لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له لعلهما
ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء
مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق بعد الوقوع معد
في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة
عائقة لها عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس

لاشرط

لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض
فبطلان الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان عدم احد
من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك الشيء وعلمت ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس ولا
فلا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون
باقية مادام كون مبدعها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه وهيئاتها الظلمانية واغشيتها
المادية عائقة لها بالقسر كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي واتصاله بالطيور التماقة
معاونة الشبكة ويتقوى بتعطله فاذا مات البدن وخرب اعني مرض جنونه وقواه تخلص جوهر النفس
عن حبس البدن وموذيات القوى وتشرف بمصاحبة القدسيين والملاء الاعلى مع حصول كمالها
واعتبر بالآيات النجار ومن خليقتها في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء الآلة او بيعها فسقها
لنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسية
ومراداتها العقلية ثم نقضها ورفضها بالكلية كما في قول الشيخ من الحكماء واذا كانت النفوس
كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ وانتقال النفس
من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوع او لا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان النفوس
حادثة على ما تقرر على ما هو مذهب المعلم الاول وسائر المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء
فرس يونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث
البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها بالبدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدئها فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به
نفس اخرى غيرها استحقه بالاستعداد عن المبدا بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد
نفسان مدبرتان له وانيتان مدركتان وهو ممتنع اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا

واحدة وليس ان كان النقل بالنزول عن الانسان فظاهر ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات
على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البرزخية شئ لا يتناهى وهو محال وان كان بالصعود
الى الانسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الابدان فيما نعرو من الحيوانات الصغار انواع يزيد ونوع
وليعدمنها على جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما ادعوه وتفصيل هذا المبحث يطلب من
كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية لما ثبت بقاء النفس بعد خراب البدن
يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وغيرابة وشرود لما
مر من ان تفصيلها مستفاد من الشرع ولا شك ان سبب السعادة هو حصول اللذات وان
الشقاوة هو حصول المؤذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما
بقوله اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم وانما قيد بالحيثية لان الشئ قد يلائم من وجه دون
وجه آخر والا الغذاء تختص بالجهة التي هو من تلك الجهة ملائم واعلم ان ادراك الشئ كما عرفت قد يكون
بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما
يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ الرئيس من هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل الذي هو بمعنى الاصابة
والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لم يدل على الادراك الا بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور
بما هو ملائم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك الا بالمجاز والذوق والاصابة جميعا بالمطابقة
اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردف بالخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا
ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض
فان الادراك الحسي يكون بسبب انتقال الآلة وتغيرها عن حالها الى حال لكن المدرك كما علمت هو
النفس لا الآلة فمتى انفعلت الآلة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك

ووجوده

ووجوده اذا لم يكن مصحوبا بشر او عدم كمال الاخر لها بل من حيث هو وجود له فان الوجود من حيث
هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشرط المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح وانما
ادراك نفس تلك الكمالات فليس فيه انفعال للآلة ولا في القوة كما علمت ولكل قوة مدركة لذة يخصها
كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنعومة عند اللمس والقرع عند الجبال والانتقام عند الغضب
وقد اشرنا سابقا ان كل واحد من هذه المحسوسات ملائم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم ان يكون
كل محسوس ملائما للآلة المتعلقة به والملائم للنفس الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات
بان يتمكن النفس من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه
والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب بل وجب
حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده للحق
له بحسب شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى
الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي
العلم بها مطلقا كما ان العالي من المبادي لا يلتفت الى السافل ولكن يعلم والحاصل ان قوة
ادراك الحق الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه فلا
حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلائق الا قصور الذوات ونقص درجة الوجودات عن كماله
الحق وجلاله عن درجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور فالاعلم لكن لا شعور للنفوس
والعقول الا بكمالاتها لا بقصورها ثانيا وعيا لا يكون موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة
بقصورها في وجود ذاتها عن رتبة الاول ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته في جميع
جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته
بري عن النقايص والشرور وكلا فات منبعها الامكانات والقوى ولا امكان هنا في الوجوب

لفيضان الخير على الوجه الاصوب في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما قد فاض
عنه من النظام ثم ادراك ما يترتب عليه من العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية
من الافلاك والكواكب والكائنات العنصرية من البسائط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم
فيها جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا
للعالم الخارجي كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكنني ان انص على المبلغ
الذي يصير الانسان سعيدا في العلم ويتجاوز الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب
المباحثات اكتفى بالعلم بالمفارقات وفي كتاب السفاء زعم على سبيل التقريب انه يتصور النفس المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية لا تتناهى وتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبداء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه
ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات للكل اي وجوده مختصا اولية ووحدة تخصها
ذاتها كيف يعرف حتى لا يلحقها كثرة وتغيير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات
اليها انتهى ولما الملايم لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية ويحصل
للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن القوى وتاثرها عنها من شقاوتها
واحتجابها عن الحق واستعلائها عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج وليسلك بها مسلك
التوسط بان لا يكون فاجرا ولا خامدا في القوة الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا
يكون ايضا متهورا ولا جبانا ولا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور
والجبانة وكذا لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره سواء كان اهله

منها

بحكم واهل بلدها في المعاملات الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة
توسط في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي علم بحقايق الامور فانها
كلما كانت احسن بخلاف هذه الخصال الثلث هي التي تسمى عدالة فالعدالة من الاخلاق المركبة ومتى
اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية
للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث انها كمالها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون
العايق البدني التذت بملاحظة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت وانما
قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل
بتكرار احتياجها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب جديد
بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وتحصل لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعلمها
الى الالة الجسمانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا
المعرفة اذا اشتدت بسبب شدة القوة الدراكة وزوال المانع عن الادراك انقلبت مشاهدة
فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلا بعد الموت وعدم
حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة تعلق النفس بالبدن وقوله الملاذ
انما كان لقيام المانع من الادراك الملايم المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات والعلايق البدنية
الجسمانية فان الفقد الذي ينال النفوس من البهجة بالمشاهدة مختفيا عليها حين التشغل بالبدن
المانع للمشاهدة فان البهجة تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة
والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما يجد النفس حال الادراكات عند الخلال
الشهوات واستيضاح المطلوبات فانه ليس للذة الادراكات المشهودة بل هي شيء قليل وشبابة من اللذة العقلية
نسبتها اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بحصول رايحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا كشيء

ما يكون الانسان متفكرا في امر يهمه من المعقولات وعرض له امر شهوي عظيم في بابه وخير بين الطرفين
استخف بالشهوة ان كان كبير النفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة وان كان حاصلا لها
في هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلوم انها اذا ارتاضت في هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة
ملائكته وكتبه ورسله كان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة ويوجد بينهما من البهجة
والسعادة عند الفراغ من البدن قدر لا يعتد به وخصوصا اذا تزينت في النشأة الدنياوية بمعرفة ائمة
وخواص المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت متشبهة بالكمالات عارفة بمعشوقها
الحقيقي على وجه اليقين فزال عنها العايق البدني والحجاب الذي كان حاصلا لها بسببه لمعت
اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذات والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بحيث لا يناسبهما
لانها لذة تحصل للجواهر الحسية المحضة عند حالاتها الطبيعية وهي اجل من لذة اشرف اللذات وذلك لان التفاوت
في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب تعلقه بالادراك فالادراك القوي
لذتها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكل ما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب
كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وقصور المحسوسات
لكونها احوالا مادية ونقص الادراكات وسوءها لانها لا يقدر على تخليص مدركاتها عما
سويها من الملابس الى ما ينالها العقل من الله عند مشاهدة واجب الوجود بذاته الذي
هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والذوات القدسين هذا
من جهة المدرك فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي ابدية بعيدة عن التغير
والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب الوجود بذاته بخلاف القوى اللذة
الحسية فانها مادية ضعيفة الوجود سريعة الى الوهن وفنون ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها كما اشرنا اليه والقوة الحسية

تدرك

تدرك كل معنى تدركه مشوبا بغيره من الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء
وبواطنها بل تدرك الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها
بحيث لا يقبل التغير **هداية** يريد ان يثبت في هذه الهداية الالم العقلي ففسره اولا بانه ادراك
المنافي من حيث هو مناف ومنافي الشيء ما يقابل ما يلايمه وفايدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق
بتعريف الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من
جهة القوة النظرية لها ما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة القوة
العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية وخضوعها للماديات المنافية للسعادات فالنفس
اذا فارقت البدن ونكس فيها الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات
فيعرض لها الالم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير البدن وانغماسها
في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوة الهيولى فانها هاتك العلايق والعوايق ذاهلة عما
وما يخصها من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كما تشتهي الامراض الاستلذاذ بالحلو وتميل الى المكروهات
في الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين ويستلذ به بسبب الحالة العنصرية كما اشرنا اليه
سابقا فيحسب اللذة الما واللذة الحرارة راحة والنار نورا والظل حرورا فاذا فارقت البدن وصعبت
ادراكاتها لاجل زوال العايق عرض لها من الالم بفقدان ما يعتقده كمالا وغيره كما يحصل ما
من اللذة العقلية ذكرنا اعظم من لذتها فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفرق
الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسب الشوق الى كمالها
وجزم بان كمال النفس بتصور المعقولات وحصول مميز الكل دون الغافلين من العوام والنساء
والصبيان **هداية** قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب جزئها النظري ان يحصل لها تصور
حقايق الاشياء والتصديقات اليقينية بوجودها واحوالها وهو كمالها الثاني

معها وبحسب جزئها العملي التجرد الفايق عن البدن وقوله فالنفس الناطقة
باعتبار جزئها النظري لا يخلو من ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا
يخلو من ان يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخلو
من ان يكون نقية عن الهيئات البدنية ام لا واذا اعتبر من كل حالتها العملية
الى كل من الحالات الثلثة النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما تلك الحالة
مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه والمص اورد في هذه الهداية الحالة
الاولى تقسيمها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادية والشقاوية فقال
النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتبارات البرهانية اذا فارقت البدن و
حصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الردية
الظلمانية اتصلت بالعالم القدس وانتظمت مع الملائكة المقربين في حضرة
جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطالين
والزور عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات العقلية
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر قلب بشر فان فارقته ولم يحصل لها التنزه
عن العلايق الجسدانية والتبري عن العوايق البدنية بل بقي فيه الهيئات البدنية
وتعلق بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة
عن الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية ولم يجد اليها سبيلا
لفقد الالات فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم
الذي كان لاجله ويحصل لها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وينخرط في سلك المقربين
وذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم مختلف طولا وقصرا بحسب

كمية

كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفيته رسوخ الهيئة قوة وضعفا

هداية

اورد في هذه الهداية الحالة الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على
سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبين مرتبتها مع هذه الحالة فقال النفوس
الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها اتفاقا ان من شانها ادراك الحقايق
بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الامور
الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها لو اشتغلت بتحصيل
المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي يذعن كل عاقل غير معاند انها فضيلة
وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم حصل لها
شوق وميلان ذاتي الى الكمال لكن هذا الشوق مندمج فيها لا يظهر لها ظهورا تاما
في الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يميلها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية
والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا
فارقت البدن انكشف لها شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات
والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال مع عدمه وعدم
القدرة على تحصيل الالم العظيم وخصوصا اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لكن
هولاء اما مقصرون عن السعي ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون
جاحدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقة والنفوس العنيدة التي
صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت فيها علوم
باطلة وعقايد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيئات مضادة
للكمال فهم اسوء حالا واكثر بلاء واردء ملالا اذ قد تمكنت فيها نار شوق

نارقيتها وكانت عديمة الوسيلة الى مبلغها امكنة في كرب سعير الاشواق محترقة بنار
الم الفراق وهو النار الروحانية التي تطلع اي تظهر و تعلق على الافئدة والعذاب الاكبر
الذي قدم عليه من ذنوبه العذاب الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنيا وية تابعة
لصورتها النوعية كما تحققت من قبل و قد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني
فردا روحانيا منه في عالم الامر فالنار الجسمانية شرفة من نار قهر الله الموقدة نزلها بعد
في مراتب كثيرة كنزولها في مرتبة النفس بصورة الغضب اي ربما تؤثر سورة الغضب في احراق
الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون
حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية فللجرم ان ايلام تلك اشد ولدوام
من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد
ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها
فانا لا نريد هذا ايضا والاشراق والتلالؤ واللمعان فان ذلك كله سلب من النار
الحقيقية وانما ثبت لهذه النيران لانها ليست نيرانا محضة بل فيها نارونور وامّا
النار المحضة فتمامها انها محرقة موذية قطاعة نزاعة وهذه المحسوس من النار
ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهيئة
مستورة عن هذه الحواس خارجة من الفكر والقياس وهي النار الكبرى المتطلعة
على النفوس والافئدة المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر
في هذه الهداية الحالة التالية وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها الى القسمين
من جهة هيئة عليها مبنيا ما لها مع كل منهما من المرتبة فقال ان النفس الناطقة التي لم يكتسب
العلم بحقايق الاشياء والشرف بالتجرد من العالم الادنى فاذا فارقت البدن

غير

صورة ظ

غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث راى فيها
وكانت خالية عما يوطها من الهيئات البدنية والاخلاق الرديئة حصل لها النجاة
من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة
خالية عن اللذة والالم وللحق ان لها لذة ضعيفة كما قال اليه الشيخ في الشفاء لان الرحمة واسعة
ينالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة وكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بترا اي ناقصة اي التفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل
الكمال واما اذا لم يكن خالية من الهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا
معنى من المعاني العلمية فيتالم بفقدان البدن ومقتضياته لانه خلق التعلق بالبدن
ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقد الات تحصيله وسعي في كدر
الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق البدنية مغلولة باغلال الهيئات الرديئة فيكون في غصة
وعذاب اليم كالكفرة الفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم الحق وليس عذابهم دايما
بل يزول بزوال تلك الهيئات شيئا فشيئا ولا باس بان يفصل حال الناس في مالهم ويقسمها
تقسيما اقرب الى الافهام من الذي ذكره المص لاشتماله على بعض الرموز القرانية فنقول
ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء
وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة واصحاب
الشمال اما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء والسابق وهم اهل الظلمة
والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم اذ كما قال الله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي الرباني وهو خلقتهم للنار ولا ابالي
واما المنافقون الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل النشاة

مال

بط

ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام

لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال
البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية
بقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم
وارتكبت على افئدتهم فبقوا شاكين حيارى في الضلالة تايهين في الغواية وقد حبطت اعمالهم
وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا للمنافاة مشكلة لاستعدادهم بحالهم والفريقان
هم اهل الدنيا فما لهم في الاخرة من نصيب ابدا الاكثر فلعدم استعدادهم راسا لقبول
الهداية واما الثاني فلزوال الاستعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم
اهل الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اصحاب الفضل
والثواب الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها فوجدوا ما عملوا
حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون على سلامة نفوسهم وصفاء
قلوبهم المسوون درجات الجنة على حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل
ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا
صالحا واخر سيئا وهم قسمان المعفو منهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ
سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها او لكمال توبتهم عنها
والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال
القوة النظرية والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا
فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما
عملوا لكن الرحمة يتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء اهل الاخرة والسابقون

اما محجوبون

اما محجوبون واما محبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا اليه
حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل بالانغماس بالمعقولات
والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون هم اهل العناية الازلية الذين اجسادهم وهداهم
الى صراط مستقيم والصنفان هما اهل وخاصته لانهم هم المستعدون الذين بقوا على
فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء
نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى
هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى مخبرة
عن كلك لنثبت به فوادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت
به فوادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوكه سبيل الله قبل الوصول
او لسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك التمهد
على ضرب من الجهل البسيط والاخلاق الخالية من غاية الشرف والشرارة فان
شقاوتهما منقطعة بل لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ناقصة وتفصيل
ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون
بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة والذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين
غير متجز بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل
المركب الذي صار للنفس غير مفارقة عنه فغير متجز ايضا لكن عذابه دائما واما الثلثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير
المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول

بزوالها لكنهما يختلف في شدة الرذالة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب
بحسب الكم والكيف بحسب الاختلافين هذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانيا اما لاكتسابها
ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها
بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى
الكمال فيقع في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة يليق بها غير متألم بما يتاذى به الاشقياء الا انه
ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك فلابد ان يتعلق بالاجسام الاخر
لما انها لا تدرك الا بالالات جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادي
صورها ويكون نفسا لها سواء كان في نشاة اخروية كما يقوله اهل الشريعة الحقة او في هذه
النشاة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه
الشيخان ابو نصر وابو علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها مدبرة
لامورها بل على ان يستعملها لامكان تخيل الصور التي كانت منعقدة عندها وفي وهمها
فيشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم الذي
يتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير مخترق فيحصل لهم به سعادة وهمية
وكذا لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء
لا يبقى فيه ساعة الا وان قرب من النار فتحيل بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في
الهواء فاما ان يتحلل بحرارة او يتكاثف فيزول ببرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليبس فيحفظه
عن التبدد ويمنع غيره عن ممازجته ويتعين فيه محل التخيل مستكاه وكلا بد من جوهر يابس
يستحفظ فيه الصور وطبيعة التقبل وليكن هذا اخر ما تيسر لنا من شرح هذا الكتاب مستعينا
بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عمن يعرف

قد

قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه انوار الحكمة
وانطمست فيه اسرار المعرفة بعد ما ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة ومخالفة
اوضاع جماهير الخلق ضلالة وزندقة مع اعترافنا من العجز والقصور وانتساب معظم القوى
الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنب بحسب الغريزة عن الجور
والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التامل والاكتشاف
وانه اذا عثر مني على سهو ان يسبل بذيل التجاوز عفوا في الخطاء لمعترف بالقصور والعجز في ذلك
لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كمالا
لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب بعيدا قريبا من الافهام في غاية علو رفيعا
عاليا في المقام مع غاية دنو مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة
بعد النفس ملكة الى استخراج المسائل المعطلة ويفيد الذهن اطلاقا على المباحث المشكلة
على اني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اردته كلا فان وجوه الفهم لا ينحصر فيما
فهمت ومعارف الحق لا بتقييد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل واحد
واعظم من ان ينحصر عقد دون عقد والله اعلم بالصواب الملهم لاولي الالباب

وكان تحرير ذلك في سنة ماية واربعين

بعد الالف من الهجرة

النبوية عليه الثناء والتحية

سنة ١١٤٠


من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب

